VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

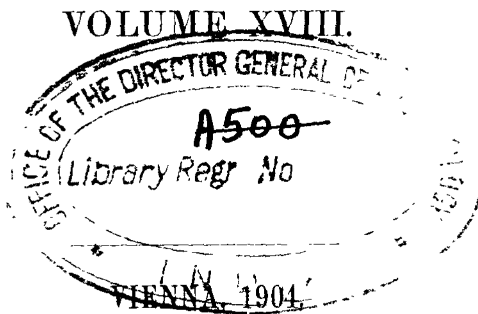
EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME XVIII.



VIENNA, 1904.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & CO)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna

Contents of volume XVIII.

Articles.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter.[1]

Von

R. Geyer.

2. Al-Mumazzaq.

Einem Versuche, den ich anläßlich der Vorbereitung akademischer Vorlesungen über die Geschichte der arabischen Nationallitteratur vor dem Islam unternahm, die Lebensumstände und die erhaltenen Werke einzelner älterer Dichter einer näheren Betrachtung zu unterziehen, ist neben anderen auch die folgende Studie entsprungen. Jener Versuch seinerseits entstand aus dem Bestreben, die Hörer sowohl über den chaotischen Zustand unserer gegenwärtigen Kenntnisse von den ältesten Erzeugnissen der arabischen Dichtung auf die einleuchtendste und kürzeste Weise zu belehren, als auch zugleich ihnen an einzelnen Beispielen eine Methode praktisch zu demonstrieren, die nach meiner Überzeugung einzig und allein berufen ist Ordnung in jenes Chaos zu bringen, die aber merkwürdigerweise nur selten Anwendung findet. Dem Beispiele Ahlwardts, der sich nicht damit begnügte, die von al-'Aṣma'î gesammelten, von al-'A'lam und anderen redigierten Dîwâne der Sechs Dichter herauszugeben, sondern auch in mühevoller Arbeit zusammenstellte, was außerdem von den Gedichten dieser Sechs auf uns gekommen ist, und daran höchst scharfsinnige Untersuchungen über die Ächtheit und die ursprüngliche Gestalt des so zurechtgelegten Materials knüpfte, sind bisher nur wenige gefolgt, und die kulturgeschichtliche Feststellung des eigenartigen, mit einem ungeheuren und komplizierten Kulturkreise und einer über ganz Vorder-

[1] Vgl. Bd. xvii, S. 246—270 dieser *Zeitschrift*

asien verbreiteten, uralten und hochentwickelten Zivilisation eng verknüpften Lebens und Treibens, in dem diese absonderliche Pflanze der altarabischen Poesie entstand, gedieh und blühte, ist ebenfalls nur in ganz vereinzelten Fällen Gegenstand ernster Forschung geworden. Freilich, der Weg dieser Forschung ist lang und mühsam, und wer ‚Mühe und Zeit‘ nur ‚an lohnende Arbeiten verwenden‘[1] will, tut besser ihn nicht zu betreten.

Einen ganz kleinen Schritt nur auf diesem Wege will nun auch die folgende Studie bedeuten; ihre positiven Resultate sind freilich äußerst gering; sie ist aber unternommen in der Überzeugung, daß, wenn für alle auf uns gekommenen Namen alter Dichter das zugehörige Material in gleicher Weise gesichtet und untersucht sein wird, nicht nur in der bisher so unsicheren Überlieferung und Gestalt der altarabischen Gedichte eine wesentliche Änderung zum Besseren, eine zuverlässigere und übersichtlichere Ordnung erreicht, sondern auch schon die Möglichkeit einer viel weiter gehenden Vertiefung solcher Studien gegeben sein wird. Sonst werden wir immer nur eine ungegliederte, chaotische Masse von Versen und eine lange Reihe leerer Namen vor uns haben.

Nicht viel mehr als ein bloßer Name ist denn zunächst auch das, was von dem Dichter al-Mumazzaq auf uns gekommen ist. Und auch schon über die Aussprache dieses Namens sind die Überlieferer nicht ganz einig. Al-Mufaḍḍal (und ihm folgend Ahlwardt in den ʼAṣmaʻiyyât Nr. l) nennt ihn al-Mumazziq und zwar unter Berufung auf seinen Vers ii 12 (s. u.), dessen Reimwort er يُمَزِّقُ liest (Lis. xii 219, Tâj vii 69), wogegen al-Farrâʼ für die Aussprache al-Mumazzaq eintritt, indem er den Beinamen aus dem Verse iii 17 ableitet. Nach Lis. und Tâj ll. cc. spricht sich auch al-ʼÂmidî in der Muwâzanah[2] für diese Vokalisation aus; er unterscheidet mit Recht von dem alten Dichter al-Mumazzaq einen späteren al-Mumazziq al-Ḥaḍramî, gegen den ʼAbûš-Šamaqmaq, der Zeitgenosse des Ḫalîfen al Mahdî, einige Spottverse gerichtet hat. Ein Sprößling dieses späteren al-Mumazziq nannte

[1] Vgl. Winckler *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, p. 35 oben.

[2] Ich kann die Stelle in der Konstantinopler Ausgabe nicht finden.

sich al-Muhazziq, ein anderer (oder derselbe?) war ʿUbbâd ibn al-Mumazziq, von dem sich einige Verse ʾAġ. xvii 157 finden, und der seinerseits Gegenstand einiger Lobesverse vonseiten des Dichters Bišr ibn ʾAbî ʿAmr geworden ist, die al-Jâḥiẓ im Kitâb al-ḥaiwân (Wiener Hs. fol. 267 b) anführt. Was nun die Aussprache des Namens des uns hier allein beschäftigenden Jâhiliten betrifft, so fertigt Ibn Barrî die Gründe al-Mufaḍḍal's für die Vokalisation auf *i* mit dem treffenden Hinweise ab, daß in dem angeführten Verse ii 12 das Reimwort nicht يُمَزِّقُ, sondern يُمَزَّقُ zu lesen sei, indem er ebenfalls den Vers iii 17 als ausschlaggebende Stelle anführt. Für uns ist nur nicht klar, warum er und al-Farrâʾ nicht auch auf den noch viel beweiskräftigeren Vers ii 8 Bezug nehmen. Jedenfalls müssen diese beiden Stellen, an denen das Wort مُمَزَّق in einer höchst auffälligen Weise gebraucht wird, für die Aussprache al-Mumazzaq entscheiden, denn gewiß ist es der wiederholte Gebrauch des ungewohnten Wortes, der dem Dichter seinen Spitznamen ‚der Zerrissene' eingetragen hat.[1]

Über das Leben des Dichters wird uns direkt gar nichts berichtet; aus den erhaltenen Bruchstücken seiner Gedichte geht so viel mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß er in den Kreis der Laḫmiden von al-Ḥîrah gehört und sich bei einem von ihnen Schutz gegen Vergewaltigung erbitten mußte. Hier ist vielleicht der Anhaltspunkt für eine annähernde Bestimmung der Zeit seines dichterischen Auftretens gegeben. In den Darstellungen der arabischen Philologen gruppieren sich die Dichter dieses Kreises ausschließlich um zwei Lieblingsfiguren der litterarhistorischen Legende, nämlich um ʿAmr ibn Hind und um an-Nuʿmân III. Da al-Mumazzaq als uralt bekannt, die Zuweisung an den Kreis des dritten Nuʿmân also ausgeschlossen war, so blieb nichts übrig, als ihn dem ʿAmr ibn Hind anzuhängen,

[1] Es mag hier noch auf die merkwürdige Notiz al-ʾAzharîs im Kommentar zum Muġnî i 219 a. R. hingewiesen werden, wo der in der Prophetengeschichte öfter genannte ʿAbdallâh ibn Ḥudâfah as-Sahmî als مُمَزَّقُ قُرَيْشٍ bezeichnet wird; der Grund dafür ist nicht klar; vielleicht hängt der Beiname irgendwie mit der bekannten Geschichte von Chosrau II (Parwêz) zusammen, der die ihm von ʿAbdallâh überbrachte schriftliche Aufforderung Muḥammads zur Bekehrung zerrissen haben soll, worauf der Prophet geäußert hätte: ‚zerrissen sei sein Reich'. Vgl. Ṭabarî i 1571.

wie es Ibn ʿAbd Rabbihî (ʿIqd i 180), Ibn Rašîq (ʿUmdah cod. Ref. 15[b]) und der Verfasser des Tâj al-ʿarûs (vii 69) tun; auch Ahlwardt (zu ʾAṣmaʿiyyât l) hält an dieser Datierung fest. Allen diesen war das Gedicht ii und namentlich dessen Vers 12 unbekannt oder im entscheidenden Augenblicke nicht gegenwärtig. Dort spricht al-Mumazzaq einen Machthaber namens an-Nuʿmân an und zwar in Ausdrücken und einem Zusammenhange, die diesem an-Nuʿmân eine schiedsrichterliche, also fürstliche Stellung anweisen. Damit stimmt die Notiz al-Jauharîs s. v. أكل (und danach Lis. xiii 21 und Taj vii 219) überein, wonach auch der im Vers iii 17 angesprochene Laḫmide an-Nuʿmân genannt wird. Der vorsichtige Ibn Qutaibah drückt sich dagegen ganz allgemein aus; er sagt im Kitâb aš-šiʿr wa-š-šuʿarâʾ (Wiener Hs. 79[a]) zu diesem Verse يعنى بهذا القول بعض بنى محرّق (nach der Berliner Handschrift يقول هذا لبعض ملوك الحيرة. Jetzt in de Goejes Ausgabe p. 236, 1).

Daß der ii 12 genannte an-Nuʿmân und die iii 11 als Ibn Mâʾ-al-muzn und Ibn Muḥarriq angeredete Persönlichkeit eine und dieselbe Person sind, kann als ziemlich sicher feststehend angenommen werden. Die Situation in beiden Gedichten ist augenscheinlich dieselbe; der Dichter sucht Schutz gegen angeblich oder wirklich erlittenes oder drohendes Unrecht[1] bei dem fürstlichen Gönner. Daß dieser ein Laḫmide ist, geht aus den beiden angeführten Patronymiken[2]

[1] Der iii 16 als Hurensohn ابن فرتنى beschimpfte Übeltäter ist dann natürlich der ii 12 genannte Stamm ʾUsayyid (ibn ʿAmr ibn Tamîm, nach dem Berliner Kommentar zu den Mufaḍḍaliyyât; vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* L 11).

[2] Der Text des Gedichtes bestätigt Nöldekes und Rothsteins Annahme, daß im Zitat ʿIqd i 180 der Artikel in ابن المحرّق zu streichen sei (Rothstein, Laḫmiden 48). Unbegreiflich ist mir nur, warum Rothstein aus unserem Verse bei Erörterung der Frage nach der Bedeutung von Mâʾ as-samâʾ nicht die naheliegende Folgerung (Laḫmiden 78) zieht, daß darunter ebenso wie unter Muḥarriq ein Gottheitsname zu verstehen sei. Gerade die auch mir unumgänglich erscheinende Gleichsetzung von ماء السماء mit ماء المزن ist nur unter dieser Voraussetzung möglich; bei einem Personennamen wäre ein solcher Wechsel sehr sonderbar. ‚Himmelswasser‘ oder ‚Wolkenwasser‘ klingen als Namen einer weiblichen Gottheit sehr plausibel. ابن ماء المزن und ابن محرّق erscheinen in unserem Verse als ganz gleichwertig, ebenso bei Ḥassân ibn Ṯâbit (Rothstein 78 unt. = Ausgabe von

hervor. Wer ist nun aber dieser an-Nu'mân? Es kann, wie ich schon oben gezeigt habe, nur ein regierender Fürst sein; an an-Nu'mân III ist aus dem schon früher angeführten Grunde nicht zu denken; hätte al-Mumazzaq seinem Kreise angehört, so wäre er sicherlich nicht dem des 'Amr ibn Hind zugewiesen worden; die litterarische Legende hätte sich dann seiner ganz anders angenommen, als es so der Fall ist, denn der dritte an-Nu'mân ist ja ihr Liebling. Es kann also nur ein älterer Fürst dieses Namens der Gegenstand und Adressat der beiden Gedichte sein, und da an-Nu'mân I als zeitlich allzu entlegen außer Betracht bleiben muß, so können wir an keinen anderen denken, als an an-Nu'mân II, dessen Regierungszeit nach Rothstein zwischen 499 und 503 fällt. Die Gedichte des al-Mumazzaq müßten demnach um die Wende des fünften Jahrhunderts entstanden sein, seine Lebenszeit hauptsächlich in dessen zweite Hälfte fallen.[1] Ich betone die hypothetische Fassung dieser Schlußfolgerung, denn von Gewißheit kann hier, wo alle Prämissen selbst der Sicherheit entbehren, ja zum großen Teile sich unserer Kontrolle entziehen, natürlich nicht die Rede sein, nur von Möglichkeiten, die allenfalls durch gegenseitige Unterstützung zu Wahrscheinlichkeiten werden können.

Der eigentliche Name des al-Mumazzaq war Ša's ibn Nahâr: seine weitere Genealogie wird Tâj vii 69 folgendermaßen angegeben:

Tûnis 67, 18); die erste Bezeichnung ist ebenso allgemein gehalten, wie die zweite und stimmt mit der ebenfalls gebräuchlichen allgemeinen Bezeichnung der Laḫmiden als banû Mâ' as-samâ' (Rothstein 77).

[1] Da an-Nu'mân II frühestens 489 zur Regierung gelangt sein kann (vgl Rothstein 70; ich nehme den günstigsten Fall, indem ich die erübrigenden 10 Jahre der Liste Hišâms dem an-Nu'mân zuzähle), so ist des 'Abkâriyûs Angabe, al-Mumazzaq sei 480 gestorben (Rauḍah 183), unmöglich richtig, bestenfalls nur approximativ annehmbar. Ich nehme auf die Notiz überhaupt nur darum Rücksicht, weil Hommel (*Säuget.* 27 Anm. 1) darauf hingewiesen hat, daß 'Abkâriyûs seine Zahlenangaben doch nicht gänzlich aus der Luft gegriffen, sondern auf Grund eines wenn auch oft ziemlich 'gedankenlosen' Kalkuls aus verschiedenen Quellen konstruiert habe. Im übrigen halte ich des 'Abkâriyus Bücher, für die er häufig gute, sogar uns unbekannte oder unzugängliche Quellen benutzen konnte (vgl 'Aus b. Ḥajar S. 11, Anm. 3), für nicht besser, aber auch für nicht schlechter als etwa die des as-Suyûṭî oder ähnlicher Kompilatoren (gegen Nöldeke, *Z. f. A.* xvii 406).

ibn 'Aswad ibn Harîk in Ḥuyaiy ibn 'Auf ibn Sûd ibn 'Udrah ibn Munabbih ibn Nukrah (Tâj بكرة) ibn 'Afṣâ ibn 'Abd al-qais. Hier fehlt zwischen Nukrah und 'Afṣâ der Name Lukaiz, den al Mumazzaq ɪɪ 13 erwähnt (vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* A 11). Ibn Qutaibah (Ši'r) sagt über seine Abstammung nichts als هو من نُكْرَة. Seinen Stamm Nukrah erwähnt der Dichter auch ɪ 1. Nach seinen weiteren Stammangehörigkeit wird er aber meistens al-Mumazzaq al-'Abdî genannt.

Die Stammsitze der 'Abd-al-Qais waren von altersher in al-Baḥrain;[1] damit stimmt die in den Fragmenten unseres Dichters vorkommende geographische Nomenklatur, die durchaus auf al-Baḥrain und al-Yamâmah hinweist. Auch die ɪɪ 12 angegriffenen 'Usayyid ibn 'Amr ibn Tamîm wohnten im Gebirgszuge aṣ-Ṣammân in al-Yamâmah.[2] Gerade diese Teile Arabiens bildeten aber auch die Einflußsphäre des laḫmidischen Phylarchats; so gewinnt denn die Annahme, daß der ɪɪ 12 und ɪɪɪ 11 bezeichnete Fürst diesem Hause angehören müsse, auch von dieser Seite eine Stütze.

Daß von einem so alten Dichter nur wenige Lieder und auch diese nur in Bruchstücken auf uns gekommen sind, kann nicht wundernehmen. So weit dieser fragmentarische Charakter ein Urteil zuläßt, ist für unser Auge ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gedichten al-Mumazzaqs und denen späterer Dichter — wenigstens vorläufig — nicht erkennbar; der Aufbau des verhältnismäßig vollständigsten Gedichtes ɪɪɪ deckt sich durchaus mit dem auch später eingehaltenen sattsam bekannten Schema. Die typische Phraseologie der großen Dichter des sechsten Jahrhunderts findet sich auch hier schon vertreten und sieht gar nicht etwa neu erfunden aus; die besprochenen Gegenstände sind dieselben, die noch Ḏû-r-rummah in seinen Liedern berührt. Innerhalb dieser engen Grenzen läßt sich aber in den Gedichten unseres Sängers ein frischer und anmutender Zug nicht verkennen; die Schilderung des abziehenden Stammes ɪɪ 3—10 ist lebendig, mit unmittelbarem Empfinden gegeben, die Abwehr falscher Beschuldigung ɪɪɪ 18—21 entbehrt keineswegs origineller

[1] Vgl. Wüstenfeld, *Reg. z. d. gen. Tab.* 30.

[2] Wüstenfeld l. c. 363. Vgl. Hamdânî 138.

Wendungen; kurz, ein unbedeutender Dichter ist al-Mumazzaq gewiß nicht gewesen, was ja schon durch die Tatsache erwiesen ist, daß al-Mufaḍḍal und al-'Aṣma'î je eines seiner Lieder in ihre Sammlungen aufgenommen haben. Dadurch allein ist uns aber überhaupt Nennenswertes aus seinen Dichtungen erhalten, denn alles weitere sind nur vereinzelte Verse. Im übrigen mögen die erhaltenen Stücke selbst sprechen; über den Überlieferungszustand eines jeden einzelnen wird in der zugehörigen Einleitung (bei der Übersetzung) kurz berichtet werden.

Der Dichterruhm al-Mumazzaqs haftete für die Araber der klassischen Zeit an dem Verse III 17, der eben darum der bei weitem am häufigsten zitierte ist; an ihn knüpfte denn auch die litterarische Legende verschiedene Anekdoten. So soll nach einer Tâj VII 69 wiedergegebenen Erzählung 'Amr ibn Hind nach dem Anhören des angeblich an ihn adressierten Gedichtes III seinen die 'Abditen hart bedrängenden Feldzug aufgegeben haben. Nach Jauh., Lis. und Tâj s. v. أكل sagte hinwiederum an-Nu'mân, als er den bezeichneten Vers gehört hatte: ‚Ich freß dich nicht und laß dich auch von keinem andren fressen.' Aber auch in der historischen Anekdote spielt dieser Vers eine Rolle. Nach Kâmil 11f. und al-'Azharî im Kommentar zum Muġnî I 218 a. R. soll nämlich der von den Mördern in seinem Hause belagerte Ḫalife 'Uṯmân an den untätig zusehenden 'Alî einen hilfeflehenden Brief gerichtet haben, dessen Pointe nach allerlei Schriftzitaten jener Vers des (dort nicht genannten) al-Mumazzaq bildete. Vielleicht ist diese Erzählung nur die Transposition einer historischen Begebenheit, die Ibn al-'Aṯîr VIII 474 berichtet: Der von den Türken hart bedrängte Buwaihidensultan Baḫtiyâr rief im Jahre 363 H. seinen Vetter und Rivalen 'Aḍud-ad-daulah zu Hilfe, indem er ihm den Vers des al-Mumazzaq schrieb. Der Dichter war damals schon längst vergessen (der Name wird in dem Berichte des Ibn al-'Aṯîr ebenfalls gar nicht erwähnt und war höchst wahrscheinlich dem Baḫtiyâr selbst völlig unbekannt), seine Lieder ganz verschollen, der eine Vers nur lebte weiter wegen des darin enthaltenen mäßig originell ausgedrückten Gedankenspiels.

Die auf uns gelangten Stücke des al-Mumazzaq habe ich hier aus verschiedenen Quellen zusammengestellt. Daß die Echtheitsfrage bei diesen Fragmenten eines wenig bekannten Dichters eine nur sehr geringe Rolle spielt, ist begreiflich; Anlaß zu Zweifeln nach dieser Richtung gibt nur das Fragment vi, das an seiner Fundstelle auch dem ebenfalls uralten Dichter al-Muʿaqqir zugeschrieben wird (Näheres in der Einleitung zu vi); in einem anderen Falle mußte ein solcher Zweifel zu ungunsten des al-Mumazzaq entschieden werden und unterblieb daher die Aufnahme des betreffenden Stückes (vgl. die Einleitung zu iv). Den Text begleitet der kleine kritische Apparat, zum Schlusse gebe ich den Versuch einer Übersetzung, in der Meinung, daß Ausgaben arabischer Gedichte ohne eine solche viel an Wert einbüßen, und daß auch eine irrige Übersetzung oft besser ist, als gar keine, weil sie schon durch die sich an sie knüpfende Diskussion mehr zum richtigen Verständnis dieser vielfach dunklen und schwierigen Texte beiträgt, als die verhältnismäßig besten arabischen Kommentare. Man wird mir vielleicht auch verzeihen, daß ich einzelne kürzere Stücke im Versmaße des Originals nachzubilden versucht habe; als selbstverständlich erschien mir aber dabei die Nötigung, auch den durchgehenden Endreim anzubringen, wenn auch meine Ungeschicklichkeit hiebei manche Unebenheit verschuldet hat; ich brauche wohl nicht zu versichern, daß keinerlei eitle Meinung von etwa bei mir vorhandenen poetischen Fähigkeiten mich dazu veranlaßte, sondern nur der Wunsch zu sehen, ob etwa die Form des Originals auch der Übersetzung jenes eigentümliche Gepräge zu geben vermöchte, das uns die alten Gedichte ästhetisch so fremdartig erscheinen läßt.

Den Herren Professor de Goeje und Dr. Josef Horovitz gebührt mein verbindlichster Dank für mannigfache freundliche Mitteilungen aus Leidener und Berliner Handschriften.

Lieder und Bruchstücke von al-Mumazzaq.

Jedem Stücke geht ein Nachweis der Stellen voran, denen es entnommen ist. Die Noten zur Textgestaltung stehen am Fuße der Seite. Die im kritischen Apparate vorkommenden Abkürzungen sind

meist mit den in meinem 'Aus ibn Ḥajar gebrauchten identisch. Die verschiedenen Zusätze bei den Zitaten aus den Mufaḍḍaliyyât beziehen sich auf die von Thorbecke in seiner Ausgabe gebrauchten Abkürzungen, ebenso die bei den Zitaten aus Ibn Qutaibahs Kitâb aš-ši'r (Ši'r) auf die Siglen von de Goejes kritischem Apparat.

١

Buḥt. 145.

١ وَلَوْ كُنْتُ فِى بَيْتٍ تُسَدُّ خِصَاصُهُ   حَوَالِىَّ مِنْ أَبْنَاءِ نُكْرَةَ مُجْلِسُ
٢ وَلَوْ كَانَ عِنْدِى حَازِيَانِ وَكَاهِنٌ   وَعَلَّقَ أَنْجَاسًا عَلَىَّ ٱلْمُنَجِّسُ
٣ إِذًا لَأَتَتْنِى حَيْثُ كُنْتُ مَنِيَّتِى   يَخُبُّ بِهَا هَادٍ إِلَىَّ مُعَرِّسُ

٢

1—16. Muf. V. 108[b]; Muf. B. 458[a] ff. — **12.** Lis. xii 219; Tâj vii 69. — **17.** Lis. xviii 250; Tâj x 113.

١ صَحَا عَنْ تَصَابِيهِ ٱلْفُؤَادُ ٱلْمُشَوَّقُ   وَحَانَ مِنَ ٱلْحَىِّ ٱلْجَمِيعِ تَفَرُّقُ
٢ وَأَصْبَحَ لَا يَشْفِى غَلِيلَ فُؤَادِهِ   قِطَارُ ٱلسَّحَابِ وَٱلرَّحِيقُ ٱلْمُرَوَّقُ
٣ لَدُنْ شَالَ أَحْدَاجُ ٱلْقَطِينِ غُدَيَّةً   عَلَى جَلْهَةِ ٱلْوَادِى مِنَ ٱلصُّبْحِ تُوسَقُ
٤ تَطَالَعُ مَا بَيْنَ ٱلرَّجَا فَقُرَاقِرٍ   عَلَيْهِنَّ سِرْبَالُ ٱلسَّرَابِ تَرَقْرَقُ
٥ وَقَدْ جَاوَزَتْهَا ذَاتُ نِيرَيْنِ شَارِفٌ   مُحَرَّمَةٌ فِيهَا ٱللَّوَامِعُ تَخْفِقُ
٦ بِجَأْوَاءَ جُمْهُورٍ كَأَنَّ طَرِيقَهَا   بِسُرَّةِ بَيْنَ ٱلْحَزْنِ وَٱلسَّهْلِ زَرْدَقُ
٧ يَشُولُ عَلَى أَقْطَارِهَا ٱلْقَوْمُ بِٱلْقَنَا   تَخُوطُ عَلَى آثَارِهِنَّ وَتَلْحَقُ
٨ وَقَالَ جَمِيعُ ٱلنَّاسِ أَيْنَ مَصِيرُهَا   فَأَضْمَرَ مِنْهَا خُبْثَ نَفْسٍ مُمَزَّقُ

I. **1.** نُكْرَةَ Buḥt. بكرة. — **2.** أَنْجَاسًا Buḥt. انجاسًا.

II. **1.** عَنْ تَصَابِيهِ Muf. V. من تصابيه. — **2.** غَلِيلَ Muf. V. له من. — **3.** غُدَيَّةً Muf. V. غُدْمةً. — مِنَ ٱلصُّبْحِ Muf. Bc. مع الصبح. — **4.** تَطَالَعُ Muf. V. تُطَالِعُ. — ٱلرَّجَا Muf. B. الرحَا. — فَقُرَاقِرٍ Muf. B. فقراقرَ. — ٱلسَّرَابِ Muf. V. الشَّراب; Muf. Bc. السحاب. — تَرَقْرَقُ Muf. V. يُرقرقُ. — **5.** جَاوَزَتْهَا Muf. V. جَاوَرَتْهَا. — نِيرَيْنِ Muf. V. نَيْرَيْنِ. — **6.** بِجَأْوَاءَ Muf. V. بجاءوا. — ٱلْحَزْنِ Muf. V. الحُزْنِ. — **8.** خُبْثَ Muf. خَبْثَ.

٩ فَلَمَّا أَتَى مِنْ دُونِهَا ٱلرِّمْث فَٱلْغَضَا وَلَاحَتْ لَنَا نَارُ ٱلْفَرِيقَيْنِ تَبْرُقُ
١٠ وَوَجَّهَهَا غَرْبِيَّةٌ عَنْ بِلَادِنَـــــا وَوَدَّ ٱلَّذِينَ حَوْلَنَا لَوْ تُشَـــرِّقُ
١١ فَجَالَتْ عَلَى أَجْوَازِهَا ٱلْخَيْلُ بِٱلْقَنَا تَوَاضَعُ مِنْ قَرْنَيْ جَدُودَ وَتَمْـــرُقُ
١٢ فَمَن مُّبْلِغُ ٱلنُّعْمَانَ أَنَّ أَسَيِّـــدًا عَلَى ٱلْعَيْنِ يَعْتَادُ ٱلصَّفَا وَيُمَرِّقُ
١٣ وَأَنَّ لُكَيْزًا لَّمْ يَكُن رَّبَّ عُكَّـــةٍ لَّدُنْ صَرَّحَتْ حُجَّاجُهُمْ فَتَفَرَّقُــوا
١٤ قَضَى لِجَمِيعِ ٱلنَّاسِ إِذْ جَاءَ أَمْرُهُمْ بِأَن يَّجْنُبُوا أَفْرَاسَهُمْ ثُمَّ يَلْحَقُــوا
١٥ لِتُبْلِغَنِي مَن لَّا يُكَدِّرُ نِعْمَـــةً بِغَدْرٍ وَّلَا يَزْكُو لَدَيْهِ ٱلتَّمَلُّـــقُ
١٦ يَؤُمُّ بِهِنَّ ٱلْحَزْمَ خِرْقٌ سُمَيْـــدَعٌ أَحَذُّ كَصَدْرِ ٱلْهُنْدُوَانِيِّ مُخْفَـــقُ

* * *

١٧ تَخَاسَى يَدَاهَا بِٱلْحَصَى وَتَرُضُّـــهُ بِأَسْمَرَ صَرَّافٍ إِذَا حَمَّ مُطْـــرِقُ

٣

1—11, 13—21. 'Aṣma'iyyât (ed. Ahlwardt[1]) L. — **3. 11. 12. 16. 17. 14. 18. 19.** Ši'r V. 79ᵃ. — **3. 12. 11. 16. 17. 14. 18. 19.** Ši'r B. 67ᵇ (jetzt in de Goejes Ausgabe p. 236, 2—9). — **3. 11. 12. 14. 18. 19.** Rauḍah 183. — **8. 9.** Jaḥ. 109ᵇ. — **11. 16. 17. 14.** 'Iqd I 180. — **16** bis **20.** Yâq. III 718. — **18. 19. 20. 17.** Buḥt. 321. — **18. 19.** 'Alfâẓ 485. — **1.** 'Amâlî 169ᵃ; Lis. IX 418; Tâj V 310 (خدع); Jauh. خدع. — **4** Muḥ. II 386; Haffner, *Textbeiträge* 170. — **8.** Jauh. فحص und نسف; Lis. VIII 330, XI 242, XII 93; Tâj IV 416 (فحص), VI 254, 421; Muḥîṭ 1277, 2068; 'Ainî IV 590. — **10.** Jâḥ. 295ᵇ; Muḥ. II 387. — **17.** Kâmil 12, 1 (anon.); Bayân I 141; 'Umdah 15ᵇ; IAṯir IV 474 (anon.); al-'Askarî, Jamharat-al-'amṯâl (Kairo) I 89, (Bombay) 33; IDur. 199; aṯ-Ṯa'âlibî, Laṭâ'if 17; 'Ainî IV 590; Muzh. II 219, 223; Muġnî I 218;

II. **9.** وَلَاحَتْ لَنَا Muf. Bc. فلاقت بها. — نَارُ Muf. V. دار. — تَبْرُقُ Muf. V. تُبْرِقُ. — **11.** أَجْوَازِهَا Muf. V. أَجوارِهَا. — **12.** ٱلنُّعْمَانَ Muf. V. النُّعمنِ. — أَسَيِّدًا Muf. V., Lis., Tâj ٱبْنَ أُخْتِهِ. — العَيْنِ Muf. Bc. الاين. — يُمَرِّقُ Muf. B. تُمَرِّق; Lis. Tâj يُمَزِّقُ. — **14.** قَضَى Muf. V. قَضَّا. — **15.** يُكَدِّرُ Muf. Bc. يكفّر. — **16.** الحَزْمَ Muf. V. الحُزْنَ. — مُخَفَّقُ Muf. V. مُحَقَّقُ.

[1] Die von Ahlwardt angeführten Varianten sind hier nicht wiederholt. Die dort zu V. 3—5 gegebenen Lesarten aus 'Ainî IV 590 müssen auf einem Versehen beruhn; 'Ainî zitiert nur V. 8 und V. 17.

ad-Dasûqî, Ḥâšiyat ʿalâ-l-muġnî i 384; Jauh. ii 120, 151: Lis. xii 219, xiii, 21; Tâj vii 209; Muḥîṭ 1973; Bâqir 157. — **18.** Lis. xiv 340. — **19.** ʾIṣlâḥ 155[a]; Yâq. i 903; Jauh. ii 105; Lis. xii 119, xiv 339; Tâj vii 10, viii 215.

١ أَرِقْتُ فَلَمْ تَخْدَعْ بِعَيْنَىَّ وَسْنَـــةٌ   وَمَن يَلْقَ مَا لَاقَيْتُ لَا بُدَّ يَأْرَقِ
٢ تَبِيتُ ٱلْهُمُومُ ٱلطَّارِقَاتُ يَعُدْنَنِى   كَمَا تَعْتَرِى ٱلْأَهْوَالُ رَأْسَ ٱلْمُطَلَّقِ
٣ وَنَاجِيَةٍ عَدَّيْتُ مِنْ عِنْدَ مَاجِـــدٍ   إِلَى وَاجِدٍ مِّنْ غَيْرِ سُخْطٍ مُّفَـــرِّقِ
٤ تَرَاءَى وَتَرَأَّى عِنْدَ مَعْقِدِ غَرْزِهَـــا   تَهَاوِيلَ مِنْ أَجْلَادِ هِرٍّ مُعَلَّـــقِ
٥ كَأَنَّ حَصَى ٱلْمَعْزَاءِ عِنْدَ فُرُوجِهَا   نَوَادِى رَحًى رَّضَّاخَةٍ لَّمْ تُدَقَّـــقِ
٦ كَانَّ نَضِيحَ ٱلْبَوْلِ مِنْ فَتْلِ حَاذِهَا   مَلَاثُ عَرُوسٍ أَوْ مَـــلَاذِعُ أَزْرَقِ
٧ وَقَدْ ضَمُرَتْ حَتَّى ٱلْتَقَى مِنْ نُسُوعِهَا   عُرَى ذِى ثَلَاثٍ لَّمْ تَكُنْ قَبْلُ تَلْتَقِى
٨ وَقَدْ تَخِذَتْ رِجْلِى لَدَى جَنْبِ غَرْزِهَا   نَسِيفًا كَأُفْحُوصِ ٱلْقَطَاةِ ٱلْمُطَـــرِّقِ
٩ أَنِيخَتْ بِجَوٍّ يَّصْرُخُ ٱلدِّيكُ عِنْدَهَا   وَبَاتَتْ بِقَاعٍ كَادِئِ ٱلنَّبْتِ سَمْلَقِ
١٠ تُنَاخُ طَلِيحًا مَّا تُرَاعُ مِنَ ٱلشَّذَا   وَلَوْ ظَلَّ فِى أَوْصَالِهَا ٱلْغُلُّ يَرْتَقِى
١١ تَرُوحُ وَتَغْدُو مَا يُحَلُّ وَضِينُهَـــا   إِلَيْكَ ٱبْنَ مَاءِ ٱلْمُزْنِ وَٱبْنَ مُحَرِّقِ
١٢ (تُبَلِّغُنِى مَن لَّا يُدَنِّسُ عِرْضَـــهُ   بِغَدْرٍ وَّلَا يَزْكُو لَدَيْهِ تَمَلُّقِـــى)
١٣ عَلَوْتُمْ مُلُوكَ ٱلنَّاسِ فِى ٱلْمَجْدِ وَٱلتُّقَى   وَغُرْبُ نَدًى مِّنْ عُرْوَةِ ٱلْعِزِّ يَسْتَقِى
١٤ وَأَنْتَ عَمُودُ ٱلدِّينِ مَهْمَا تَقُلْ يُقَلْ   وَمَهْمَا تَضَعْ مِنْ بَاطِلٍ لَّا يُلْحَـــقِ
١٥ وَإِن يَّجْبُنُوا تَشْجُعْ وَإِن يَّبْخَلُوا تَجُدْ   وَإِن يَّخْرُقُوا بِٱلْأَمْرِ تَفْضُلْ وَتَفْرُقِ
١٦ أَحَقًّا أَبَيْتَ ٱللَّعْنَ أَنَّ ٱبْنَ فَرْتَنَى   عَلَى غَيْرِ إِجْرَامٍ بِرِيقِى مُشَرِّقِـــى

III. **1.** وَسْنَةٌ Ahlw. سِنَةٌ (falsch; vgl. Nöldeke *ZDMG.* lvii 211); ʾAmâlî, Jauh., Lis., Tâj s. v. خدع: نَعْسَةٌ. — **3.** مَاجِدٍ Šiʿr V. نَاجِدٍ. — وَاجِدِ Ahlw. وَاجِدٍ; Šiʿr V. ماجد. — سُخْطِ Šiʿr B. شحط. — **4.** تَرَاءَى وَتَرَأَّى Muḥ. ترى لو تراءى; Haffner تَرَى أَوْ تَرَاءَى. — مُعَلَّقِ Haffner مُوَوَّمِ. — **6.** فَتْلِ Ahlw. قَبْلِ (vgl. Nöldeke *ZDMG.* l. c.). — **8.** رِجْلِى لَدَى Jauh., Lis. viii 330 und xii 93, Tâj, Muḥîṭ رجلاى فى. — لَدَى Jâḥ. إلى. — **9.** سَمْلَقِ Jâḥ. هملق. — **10.** تُرَاعُ Jâḥ. تراح (Hs. تواح). — أَوْصَالِهَا Jâḥ. اوطانها. — الغُلُّ Jâḥ. القمل; Muḥ. الغلّ. — **11.** يُحَلُّ ʿIqd تحل. — مُحَرِّقِ ʿIqd المحرّق. — **14.** وَأَنْتَ عَمُودُ ٱلدِّينِ Šiʿr, ʿIqd فانت عميد الناس. — يُقَلْ ʿIqd نقل. — يُلْحَقُ ʿIqd يحقق. — **16.** فَرْتَنَى Ahlw.,

١٧ فَإِنْ كُنْتُ مَأْكُولًا فَكُنْ خَيْرَ آكِلٍ   وَإِلَّا فَأَدْرِكْنِى وَلَمَّا أُمَــــزَّقِ
١٨ أَكَلَّفْتَنِى أَدْوَاءَ قَوْمٍ تَرَكْتُهُــــــمْ   وَإِلَّا تَدَارَكْنِى مِنَ ٱلْبَحْرِ أَغْـــرَقِ
١٩ فَإِن يُتْهِمُوا أُنْجِدْ خِلَافًا عَلَيْهِـــمُ   وَإِن يُعْمِنُوا مُسْتَحْقِبِى ٱلْحَرْبِ أُعْرِقِ
٢٠ فَلَا أَنَا مَوْلَاهُمْ وَلَا فِى صَحِيفَـــةٍ   كَفَلْتُ عَلَيْهِمْ وَٱلْكَفَالَةُ تَعْتَقِـــى
٢١ وَظَنِّى بِهِ أَلَّا يُكَدِّرَ نِعْمَـــــــةً   وَلَا يَقْلِبَ ٱلْأَعْدَاءُ مِنْهُ بِمَعْبَــقِ

٤

Jauh. II 268; Lis. XIV 351; Tâj VIII 221.

وَقَدْ دَعَوْا لِى أَقْوَامًا وَقَدْ غَسَلُوا   بِٱلسِّدْرِ وَٱلْمَاءِ جُثْمَانِى وَأَطْبَاقِى

٥

Buḥt. 214.

١ لَا تَقُولَنَّ إِذَامَا لَمْ تُـــرِدْ   أَن يَتِمَّ ٱلْقَوْلُ فِى شَىْءٍ نَعَمْ
٢ فَإِذَا قُلْتَ نَعَمْ فَٱصْبِرْ لَهَـــا   بِنَجَاحِ ٱلْقَوْلِ إِنَّ ٱلْخُلْفَ ذَمّْ

٦

Sayyid Murtaḍâ, Ġurar wa durar 132.

١ أَلَا مَن لِّعَيْنٍ قَدْ نَآهَا حَمِيمُهَــا   وَأَرَّقَهَا بَعْدَ ٱلْمَنَامِ هُمُومُهَـــــا
٢ فَبَاتَتْ لَهَا نَفْسَانِ شَتَّى هُمُومُهَا   فَنَفْسٌ تُعَزِّيهَا وَنَفْسٌ تَلُومُهَا

٧

Lis. XVII 315; Tâj IX 363.

وَهُنَّ عَلَى ٱلرَّجَائِزِ وَاكِنَاتٌ   طَوِيلَاتُ ٱلذَّوَائِبِ وَٱلْقُـــرُونِ

Yâq. فَرْتَنَا; Šiʿr B. برتنا; ʿIqd مزننا. — إِجْرَامِ Yâq. أَجْرام. — مُشَرِّقِى ʿIqd مشرق. — III. 17. خَيْرَ آكِلٍ Šiʿr, IAṯîr أَنْتَ آكِلِى. — 18. تَرَكْتُهُمْ ʾAlfâẓ تَرَكْتَهُمْ. — 19. يُتْهِمُوا … عَلَيْهِمْ … يُعْمِنُوا ʾIṣlâḥ, Jauh., Lis., Tâj تُتْهِمُوا … عَلَيْكُمْ … تُعْمِنُوا (im ʾIṣlâḥ ist die Lesart unseres Textes darübergeschrieben); Šiʿr (de Goeje) يُتْهِمُوا … يُعْمِنُوا; Rauḍah يومنوا … يتهموا — أُنْجِدْ Rauḍah أُشْئِم; Šiʿr (de Goejes Text) أُشْأَمْ.

VI. 1. لِعَيْنٍ darüber in Ġurar لنفس. — 2. لَهَا Ġurar له.

٨

Buḥt. 145.

١ لَوْ كُنْتُ فِى غُمْدَانَ لَسْتُ بِبَارِحٍ   مِّنْهُ وَسُدَّ خِصَاصُهُ بِٱلطِّينِ

٢ عِنْدِى شَرَابٌ مَّا ٱشْتَهَيْتُ وَمَأْكَلٌ   جَاءَتْ إِلَىَّ مَنِيَّتِى تَبْغِينِى

VIII. 1. غُمْدَانَ Buḥt. عُمْدَان.

Übersetzung.

I.

Über die typische Phraseologie dieses Fragments vgl. die Einleitung zu VIII.

1. Und säß ich in festem Haus, die Zugänge wohl verwahrt,
und rings um mich von den Banû Nukrah die tapfre Schar,
2. Und wären bei mir zwei Astrologen und noch ein Pfaff,
und hinge mir Talismane um der Beschwörer gar:
3. Gewiß, mein Geschick ereilte mich, wo ich immer wär,
von reißendem Leithund zugeführt mir, ganz unfehlbar.

II.

Die ersten sechszehn Verse dieses Stückes stehen in den Mufaḍḍaliyyât; als Grundlage für die Herstellung des Textes habe ich die Berliner Handschrift gewählt, die besser ist als die Wiener. Leider ist dagegen der darin enthaltene Kommentar des Marzûqî in so schlechtem Textzustande, daß ich auf seine Wiedergabe lieber verzichte. Das Gedicht ist uns nur in vereinzelten Fragmenten erhalten, die von al-Mufaḍḍal oder seinem Gewährsmanne ziemlich wahl- und kritiklos aneinander gereiht sind. Das größte zusammenhängende Stück bilden Vers 1—10, dem Nasîb der Qaṣidah entstammend und scheinbar lückenlos aufeinanderfolgend (vgl. jedoch das weiter unten Gesagte). Ob Vers 11 noch dazu gehört, ist mir sehr zweifelhaft, obwohl scheinbar eine syntaktische Verbindung zwischen ihm und dem Vorangehenden besteht. Jedenfalls kann sich Vers 12 nicht so unmittelbar an das Nasîb anschließen; es fehlt die Kamelsbeschreibung,

von der nur noch Vers 17, der bei al-Mufaḍḍal nicht vorkommt, erhalten ist. Den Schluß der Kamelsbeschreibung und den Übergang zu den Lobpreisungen des Gönners muß Vers 15 gebildet haben; aus den Lobversen selbst ist nur noch Vers 14 auf uns gekommen. Der eigentliche Zweck- und Schlußteil der Qaṣîdah wird durch die Verse 12 und 13 eingeleitet worden sein; der Rest ist verloren. Der versprengte Vers 16 könnte allenfalls der Midḥah angehört haben; doch scheint es mir wahrscheinlicher, daß er zwischen Vers 7 und 8 gehört. Die ideale Rekonstruktion des Gedichtes ergäbe somit diese Reihenfolge: Nasîb; die Ernüchterung ist eingetreten, der Abschied genommen (1), obwohl die Leidenschaft noch bis vor kurzem kein Trunk zu stillen vermochte (2), seitdem das Gesinde der Geliebten mit ihr aufgebrochen und auf rauhen Wüstenwegen fortgezogen ist (3—5), umgeben von der Kriegerschar (6) die sie wohl behütet (7), während sich ihrer der heldenmütige Führer freundlich annimmt (16). Staunen erregt der Zug bei den Leuten und sänftigt den Seelenschmerz eines innerlich Zerrissenen, nämlich des Dichters (8). Nun ist das Glitzern der beiden Abteilungen (des Zuges, oder Freund und Feind? nur mehr) von ferne sichtbar (9), der Führer lenkt seine Schar nach Westen, zum Schrecken der Umwohner (10), und es tummeln sich die Reiter im Gefecht (11), (Lücke: doch fort mit diesen Erinnerungen; gar oft schon bin ich ihnen entflohen auf einer schnellen Kamelin), die den Kies mit den Beinen durcheinanderwirft und zermalmt, wenn der Reiter sie anspornt (17), (Lücke: eine Kamelin so und so beschaffen und dem oder jenem Jagdtiere vergleichbar, die ich ansporne zu höchster Eile), damit sie mich brächte zu einem fleckenlosen Ehrenmanne (15) (Lücke: einem Fürsten von verschwenderischer Großmut, begabt mit allen Regententugenden), dem seine Lehnsleute aufs Wort und bis in den Tod folgen (14) (Lücke: dem Horte der Gerechtigkeit, dem kein Bittender ungehört naht). Wer bringt diesem Manne, an-Nuʿmân, die Kunde, daß der Stamm ʾUsayyid mit übermütigem Gehaben nach unserem Weidelande giert (12), während wir Lukaiz keinen Schacher mit unserem Besitz treiben. (13) (Lücke: hilf uns gegen diese nichtswürdigen

Rechtsbrecher und Diebe, dieses Gesindel u. s. w. Schluß). Dieser Inhalt muß bei knappster Fassung der einzelnen Teile mindestens vierzig Verse gefüllt haben; die Qaṣîdah ist uns also sehr stark verstümmelt überliefert.

1. Genesen ist von seiner Knabentorheit das sehnsüchtige Herz und eingetreten ist die Trennung vom gesamten Stamme —

2. und doch hatten die Leidenschaft seines (= meines) Herzens nicht zu heilen vermocht in der Morgenfrühe die Tropfen der Wolke und der weithergebrachte, geklärte (Wein, im Becher gemischt) —

3. seitdem die Tragsättel der Dienerinnen ganz früh am Tage gehoben wurden auf dem Hange des Tals, wo sie beladen worden waren.

4. Sie durchquerten die Gegend zwischen ar-Rajâ und Qurâqir, während auf ihnen das Gespinst der Luftspiegelung schimmerte,

5. und schon war an ihnen vorbeigezogen[1] eine mit doppeltem Saume (eingefaßte[2]), hochgelegene, beschwerliche (Heerstraße), auf der die Schimmer (der Luftspiegelung) tänzelten,

6. in einer rostfarbenen Schar, deren Weg zu Surrah zwischen al-Ḥazn und as-Sahl einer geraden Schnur glich,[3]

7. an deren Flanken die Mannschaften die Speere in die Höhe hielten, indem sie auf ihren (der Frauen) Spuren wachten und (ihnen) hart auf dem Fuße folgten.

8. Alle Leute sagten: Wohin geht der Zug? und um ihret (der Schar) wegen dämpfte den Schmerz der Seele ein (innerlich) Zerrissener (d. h. ich, der Dichter).

9. Als nun zwischen (uns und) sie ar-Rimṯ und al-Ġaḍâ traten und uns der Glanz der beiden Treffen aufblitzend erschien,[4]

---

[1] Wörtlich ‚es hatte sie durchzogen‘; nach dem Kommentar des Marzûqi eine Inversion des Sinnes für ‚sie waren (an dem Wege) vorbeigezogen‘.

[2] Ähnlich heißt ’Aus ibn Ḥajar xlix 4 der Weg ذُو جُدَّتَيْنِ ‚der mit den zwei Streifen‘.

[3] Der Vergleich der Straße mit einer gespannten Leine auch ’Aus ibn Ḥajar xxv 2 und xlix 4.

[4] Nach der Variante in Muf. Bc.: فَلَاقَتْ بِهَا نَارَ ‚und sie (die Heerschar) daselbst dem (Lager-) Feuer der beiden (feindlichen) Treffen begegnete‘. Nach dieser Lesart würde der Anschluß von Vers 11 an die vorangehenden Verse plau-

10. und er (der Anführer) sie westlich von unseren Landstrichen abbiegen ließ, während die um uns herum (wohnten) lieber gesehen hätten, wenn sie nach Osten gezogen wäre,

11. da tummelten sich um ihre (der Kriegsschar) Carrés die Reiter mit den Lanzen, indem sie (ihre Gäule) anspornten von beiden Enden von Jadûd[1] her und (dann) wieder abritten.

12. Wer ists, der dem an-Nu'mân die Kunde bringt, daß 'Usayyid[2] über al-'Ain weg begehrliche Blicke nach aṣ-Ṣafâ[3] wirft und dabei übermütig singt,[4]

13. daß aber Lukaiz nicht der Mann des Butterschlauchs ist,[5] seitdem ihre Pilger hinausgezogen sind (aus Minâ) und sich (vom Stamme?) getrennt haben.[6] — — — — —

---

sibler erscheinen. Die Stelle ist übrigens dunkel; der Sinn der Textlesart könnte verschieden gefaßt werden: entweder ‚als die beiden Treffen (?) der ziehenden Schar uns schon so fern waren, daß der Glanz ihrer Waffen uns nur mehr wie ein fernes Wetterleuchten erschien', oder ‚als uns das Lagerfeuer der beiden feindlichen Treffen aufleuchtend sichtbar wurde', wobei der Dichter nunmehr plötzlich selbst als Angehöriger der ziehenden Schar aufträte, an sich ein in arabischen Gedichten nicht unmöglicher Gedankensprung.

[1] An die zwischen den Stämmen Bakr ibn Wâ'il und Minqar ibn Tamîm spielende Affaire dieses Namens bei IAtîr I 456, 'Iqd III 87, 'Aǧ. XII 152, die Ende des VI. Jahrhunderts fällt, ist hier natürlich nicht zu denken.

[2] Über diesen Stamm s. o. S. 4, Anm 1 und S. 6. Nach der auch von Lis. und Tâj vertretenen Variante der Wiener Mufaḍḍaliyyâthandschrift wäre für 'Usayyid einzusetzen ‚sein Schwestersohn'.

[3] Nach dem Kommentar des Marzûqî ist mit al-'Ain das bekannte Quellgebiet des al-Muḥallim in al-Baḥrain gemeint; auch aṣ-Ṣafâ wird von den Geographen als eine in al-Baḥrain liegende Örtlichkeit wiederholt erwähnt. Nach der im bezeichneten Kommentar angeführten Variante hieße es ‚daß 'Usayyid trotz (seiner) Jämmerlichkeit begehrlich nach aṣ-Ṣafâ schaue'.

[4] Var. nach Lis. und Tâj: ‚und Zerstörung anrichtet'.

[5] Das Scholion der Wiener Mufaḍḍaliyyâthandschrift erklärt diesen Halbvers mit den Worten أي لم يكن ممّن يتّجر, während es im Kommentar des Marzûqî heißt يريد أنّه لم يكن راعيًا يأتي الموسم بالشاء والسمن للبيع ولكنّه كان صاحب سلاح وخيل. Danach würde der Dichter die (von den 'Usayyid gestellte?) Zumutung an die Lukaiz, sich in Verhandlungen über den strittigen Gegenstand einzulassen, mit jenen Worten zurückweisen.

[6] Ich gestehe, daß mir der Sinn dieses Halbverses dunkel geblieben ist. Ich habe mich bezüglich der Übersetzung von صرّحت an die Paraphrasierung des

14. Er[1] beherrscht die Masse der Leute derart, daß sie, wenn ihr Befehl (d. h. sein Befehl an sie[2]) kommt, ihre Rosse an der Seite mitführen und (ihm) auf dem Fuße folgen. — — — — —

15. (Ich sporne meine Kamelin an), damit sie mich bringe zu einem, der sein Ansehen nie befleckt hat durch eine Treulosigkeit, und vor dem heuchlerische Schöntuerei nicht groß werden kann.[3] —

16. Es führt sie (die Frauen) mit Umsicht[4] ein großmütiger, milder (Held), schneidig[5] wie die Schärfe des indischen Stahls, ein mächtiges Schwert.[6]

* * *

17. Ihre Vorderbeine bewerfen einander mit dem Schotter und sie zermalmt ihn mit bräunlichem, knirschendem (Hufschuh), wenn der schweigend zu Boden blickende (Reiter) zur Eile antreibt.

III.

Ungleich besser als bei dem vorhergehenden Stücke ist es um den inneren Zusammenhang dieses Gedichtes bestellt; zwar fehlen im Anfang einige Verse, der Fortgang des erhaltenen Teils bis zum vorletzten Verse ist aber wie es scheint lückenlos und ungestört, was freilich die Möglichkeit nicht ausschließt, daß einzelne Verse ausgefallen sind, wie sich aus dem Beispiel des Verses 12 ergibt, den die Hauptquelle, die 'Aṣma'iyyât, nicht hat, und der nur in Ibn Qutaibahs Dichterbuch erhalten ist. Die durch seinen Wegfall entstandene Lücke ist nicht sehr fühlbar, und so könnte z. B. auch zwischen Vers 15 und 16 ein oder mehrere Verse fehlen oder auch nicht.

Marzûqî gehalten. Soll die Stelle bedeuten: Die 'Usayyid haben den Moment benützt, in dem die Lukaiz durch die Pilgerschaft eines Teils der Stammesangehörigen geschwächt waren, um mit ihren Ansprüchen auf aṣ-Ṣafâ hervorzutreten?

[1] Nach Marzûqî wäre damit Lukaiz gemeint mit seinen Bundesgenossen; das scheint mir aber fraglich (vgl. die Einleitung zu diesem Gedicht).

[2] So auch nach Marzûqî.

[3] Vgl die Fußnote zu III 12.

[4] Wörtlich: ‚auf ein festes Ziel zu', also zielbewußt.

[5] Eine Veränderung der Textlesart أَحَذٌّ in أَحَذُّ läge nah, ist aber nicht durchaus erforderlich.

[6] Var. nach Muf. v. ‚ein scharfsinniger'.

Anders steht es mit dem letzten Verse unseres Textes, der in gar keinem Zusammenhange mit dem Vorangehendem steht und offenbar nur als Marodeur hinterher kommt. Er könnte allenfalls zwischen Vers 12 und 13 gehören, wo er die in der dritten Person gehaltene Lobpreisung des Gönners fortsetzen könnte; doch ist gar nicht ausgeschlossen, daß er überhaupt von jeher den Schluß des Qaṣîdah gebildet hat, wozu er seinem Inhalt nach recht gut geeignet wäre; nur muß dann zwischen ihm und dem Vorangehenden eine ziemlich große Lücke angenommen werden. Im Ganzen läßt sich somit der Gedankengang des Gedichtes leicht und deutlich übersehen; er ist folgender: (Anfang fehlt: Die Geliebte ist fortgezogen und hat mich mit sehnsuchtsvollem Herzen zurückgelassen); ich kann nicht schlafen vor Kummer (1, 2) (doch weg damit; es gibt ja Mittel dagegen); gar oft schon bin ich von einem Gönner zum anderen geritten auf schneller Kamelin (3—6), die durch die furchtbare Anstrengung zum Skelet abgemagert war (7, 8), trotzdem aber unermüdlich weite Wegstrecken zurücklegte, von allen Widerwärtigkeiten ungeschreckt (9, 10), die nicht rastete, bis sie mich zu dir, Sohn Muḥarriqs, der aller Ehren voll ist, gebracht hatte (11, 12); ihr Laḫmiden übertrefft ja an Ruhm alle Fürsten (13) und insbesondere du bist der Ausbund der Gerechtigkeit und Klugheit (14, 15). (Hier wohl eine Lücke; etwa: Wer bringt diesem Fürsten die Kunde, daß mir N. N. das und das zugefügt und mich überdies noch verläumdet hat?) Soll ein solcher Hurensohn einem braven Manne über sein? (16) Wenn ich aber schon leiden soll, so will ich lieber durch dich, Laḫmide, leiden (als durch solchen Kerl) (17). Glaub der Verläumdung nicht und laß mich nicht die Sünden von Leuten entgelten, von denen ich mich losgesagt habe und mit denen mich nichts verbindet (18—20) (Lücke, etwa folgenden Inhalts: drum hilf mir gegen diesen schlechten Kerl, aus verachtetem Stamme; Schmähungen dieses letzteren; aber ich bin euch über, denn ich rufe die Unterstützung des Laḫmiden an) und ich denke, der weist keinen Bittenden ab (21). Alles in allem genommen wird auch dieses Stück ursprünglich nicht unter 35 Verse gezählt haben.

1. Ich wachte und kein Schlummer beschlich meine Augen — wem das begegnet ist, was ich erfahren habe, der kann nicht anders als wachen —

2. Die ganze Nacht kamen die schweifenden Kümmernisse immer wieder zu mir, so wie Spukgestalten das Haupt des Verlassenen umschweben.

3. Manche eilende (Kamelin) hab ich rennen heißen von einem hochgepriesenen[1] (Gönner) zu einem wohlhabenden[2] (Herrn) ohne trennendes Zerwürfnis,[3]

4. (eine Kamelin) die aussieht und an deren Steigbügelbunde man zu sehen glaubt[4] Schreckbilder von den Umrissen eines angehängten Katers;[5]

5. Der Schotter des Felsbodens (der infolge des Aufschlagens ihrer Hufe) in der Nähe ihrer Beinspalten (durcheinanderwirbelt), gleicht den noch unzerkleinerten Splitterabfällen einer mahlenden Mühle;

6. Der Harnfleck gleicht infolge der Bewegung ihrer Hinterbacke[6] dem Haarbunde[7] einer Braut oder den Flügeln eines Habichts,

---

[1] Var. nach Ši'r: ‚von einem lebensklugen'.

[2] Var. nach Ši'r: ‚zu einem hochgepriesenen'; nach Ahlw.: ‚zu einem einzig dastehenden' (?).

[3] d. h. ohne daß ein solches Zerwürfnis die Ursache dieses Wechsels gewesen wäre; in der Lesart bei Ahlw. könnte der zweite Halbvers auch so aufgefaßt werden: ‚zu einem tadellosen, mit durchdringendem Verstande begabten.'

[4] Var. nach L, Muf. B. (Ahlw.), Haffner: ‚man sieht oder es scheint'; nach Muḥ. ‚man könnte sehn, wenn es überhaupt sichtbar wäre'.

[5] مُوَوَّمٍ bei Haffner ist aus Muf. xxxv, 7 herübergenommen; über das Bild vgl. Nöldeke, *Fünf Mo'all.* ii. 34.

[6] Nach Ahlwardts Lesung: ‚der Harnfleck vor ihrer Hinterbacke (vom hintenstehenden Beschauer aus gedacht) gleicht etc.

[7] Var. nach L (Ahlw.): ‚dem Riechbüchschen'; Nöldeke *ZDMG.* lvii 211 möchte diese Lesart der des Textes vorgezogen wissen. Aus seinem eigenen, von mir akzeptierten Verbesserungsvorschlage مِنْ فَتْلِ (vgl. die vorhergehende Anm.), sowie aus dem weiteren Vergleich mit den Habichtsflügeln, geht aber hervor, daß es hier auf die Bewegung ankommt, nicht auf den Geruch. Das Wort مَلَاثٌ fehlt in obiger Bedeutung in den Wörterbüchern; vgl. jedoch لَاثَ ‚he bound a turban' (Lane); wahrscheinlich haben wir an die herabhängenden, lose flatternden Bandenden zu denken.

7. und sie ist so abgemagert, daß an ihren Sattelriemen die Knopfschlingen des dreifach gedrehten (Gurtes) zusammentreffen, die sich vorher nie begegnet waren,

8. und mein Fuß an der Seite ihres Steigriemens in einer Einsenkung gleich der Erdmulde des brütenden Flughuhns Platz nimmt;

9. sie war zum Niederknien (behufs Besteigung) gebracht worden in einem Talgrund, in dem der Hahn krähte, und war zur Nacht in einer Ebene, arm an Pflanzenwuchs, einer flachen;[1]

10. Da ließ sie sich erschöpft nieder und ließ sich nicht einmal von der Hundsbremse aufschrecken,[2] selbst wenn an ihren Gelenken[3] die Kamellaus[4] hinaufgekrochen wäre.

11. (Diese Kamelin) lief am Abend und am Morgen, wann immer ihr Sattelgurt fest angezogen ward, zu dir, Sohn der Mâ' al-Muzn und Sohn Muḥarriqs;[5]

(12. sie ließ mich den erreichen, der seine Ehre niemals durch eine Treulosigkeit befleckt hat und vor dem heuchlerische Schmeichelei meinerseits nicht groß gezogen werden (= gedeihen) könnte.)[6]

13. Ihr (Lahmiden) übertrefft die Fürsten der Leute an Ruhm und Frömmigkeit — ja, der Eimer der Freigebigkeit ist gut zum schöpfen infolge des Henkels des Ansehns —

---

[1] Var. nach Jâḥ. ‚einer schnellen' (Kamelin).

[2] Var. nach Jâḥ.: ‚ließ sich nicht ermuntern'.

[3] Var. nach Jâḥ.: ‚in ihrer Liegerstatt'.

[4] Var. nach Muḥ.: ‚selbst als der Durst durch ihre Gelenke schlich.'

[5] Über den Artikel in der Variante bei 'Iqd. vgl. Rothstein, *Lahmiden* 48 und oben S. 4. Anm. 1. Der dort besprochene ähnliche Vers des Ḥassân ibn Ṯâbit cxxxii 6 (Bombay 54, 3; Tûnis 67, 18) lautet:

كَجَفْنَةَ وَٱلْقَمْقَامِ عَمْرِو بْنِ عَامِرٍ   وَأَوْلَادِ مَاءِ ٱلْمُزْنِ وَٱبْنَيْ مُحَرِّقِ

[6] Dieser Vers ist eine Doublette zu ii 15; der Schluß, daß er darum in dem einen oder anderen Gedichte (in welchem, wäre schwer zu sagen) erst nachträglich eingeschoben sein müsse, wäre meines Erachtens voreilig. Die phraseologische Ausdrucksweise der arabischen Dichter legte solche Reprisen schon einmal gebrauchter Wendungen nahe genug und ließ sie gewiß viel weniger armselig erscheinen, als wir zu denken geneigt sind

14. und du (an-Nu'mân) bist die Stütze der guten Sitte;[1] was du (einmal) gesagt hast, ist gesagt,[2] und was du als Lüge gebrandmarkt hast, an dem kann man nicht festhalten;[3]

15. Wenn sie (andere) verzweifeln, so zeigst du guten Mut, wenn sie geizen, verschwendest du, und wenn sie sich in einer Sache nicht auskennen, dann zeichnest du dich aus und schaffst Klarheit. —

16. Ist es denn Recht — o du, den kein Fluch treffen möge — daß ein Hurensohn mich ohne eine Schuld (meinerseits) mit meinem Speichel ersticke?[4]

17. Wenn ich aber schon gefressen werden soll, so sei (wenigstens du) der (mir) liebste Fresser;[5] wenn aber nicht, so hilf mir, bevor ich zerrissen werde.

18. Willst du mir die Vergehen von Leuten anrechnen, von denen ich mich losgesagt habe?[6] Wenn du mir nicht hilfst vor der Flut, muß ich untergehn.

19. Wenn sie nach der Tihâmah gehn, geh ich nach Najd, nur um ihnen entgegen zu sein, und lenken sie die Vorderreiter des Kriegs nach 'Umân, so ziehe ich ins 'Irâq;[7]

20. Ich bin ihr Schützer nicht und habe mit keinem Brief für sie gebürgt, so daß die Bürgschaft (mich etwa irgendwie) hinderte.[8]

21. Meine Meinung von ihm ist die, daß er keine Gunst verweigert und daß er auch Fernverwandte nicht abweist von sich in seiner Residenz.

---

[1] Var. nach Ši'r und 'Iqd: ‚die Stütze der Leute.'

[2] Var. nach 'Iqd: ‚sagen auch wir.'

[3] Var. nach Ši'r und 'Iqd: ‚kann nicht mehr als wahr gelten.'

[4] Über den Sinn dieser Redensart vgl. Hell, *Das Leben des Farazdaq*, S. 43.

[5] Var. nach Ši'r, 'Ainî (Ahlw.) und IAṯîr: ‚so sei du mein Fresser.'

[6] Var. nach 'Alfâẓ: ‚von denen du dich losgesagt hast.'

[7] Die Varianten nach Iṣlâh, Jauh., Lis. und Tâj drehen den Sinn zur Anrede an die, von denen er sich lossagt: ‚Wenn ihr nach Tihâmah geht, so gehe ich nach Najd u. s. w.'

[8] Der Vers ist ein sehr gewichtiges Zeugnis für die Verbreitung der Schreibkunst im alten Arabien, wenn ein solches überhaupt noch nottut.

IV.

In der Wiener Handschrift der Mufaḍḍaliyyât steht unmittelbar vor unserem Gedichte II ein sechszeiliges Stück[1] mit der Überschrift وقال يزيد بن خَذّاقٍ وتروى للممزّق; es lautet (mit einer Ergänzung aus ʿIqd II 10 und mit Verbesserungen aus al-ʿAskarîs Jamharat-al-ʾamṯâl (Kairo) 256, wo aber beidemale von einer allfälligen Autorschaft al-Mumazzaqs nicht die Rede ist):

١ هَلْ لِلْفَتَى مِنْ بَنَاتِ ٱلدَّهْرِ مِن وَّاقِى   أَمْ هَلْ لَهُ مِنْ حِمَامِ ٱلْمَوْتِ مِن رَّاقِى
٢ كَأَنَّنِى قَدْ رَمَانِى ٱلدَّهْرُ مِنْ عُرُضٍ   بِنَافِذَاتٍ بِلَا رِيشٍ وَّأَفْوَاقِ[2]
٣ إِذْ غَمَّضُونِى وَمَا غُمِّضْتُ[3] مِن وَّسَنٍ   وَّقَالَ قَائِلُهُمْ أَوْدَى ٱبْنُ خَذَّاقِ[4]
٤ وَرَجَّلُونِى وَمَا رُجِّلْتُ[5] مِنْ شَعَثٍ   وأَلْبَسُونِى ثِيَابًا غَيْرَ أَخْلَاقِ
٥ (وَطَيَّبُونِى وَقَالُوا أَيُّمَا رَجُلٍ   وَّأَدْرَجُونِى كَأَنِّى طَيُّ مِخْرَاقِ)
٦ وَأَرْسَلُوا فِتْيَةً[6] مِّنْ خَيْرِهِمْ حَسَبًا   لِّيُسْنِدُوا فِى ضَرِيحِ ٱلتُّرْبِ[7] أَطْبَاقِى
٧ هَوِّنْ عَلَيْكَ وَلَا تُولَعْ بِإِشْفَاقِ[8]   فَإِنَّمَا مَالُنَا لِلْوَارِثِ[9] ٱلْبَاقِى[10]

Wie aus dem dritten Verse dieses Stückes sofort ersichtlich ist, beruht die Zuweisung an al-Mumazzaq auf einer Gedankenlosigkeit des Sammlers, denn der Dichter bezeichnet sich ausdrücklich als Sohn des Ḫaḏḏâq; wir können aber gleichwohl erkennen, wie al-Mufaḍḍal zu diesem Irrtum gekommen ist. Der Vers des al-Mumazzaq nämlich, den wir in dieser Nummer behandeln, stimmt

---

[1] In der Berliner Handschrift fehlt es.

[2] ʿAskarî وأطراقِ.

[3] Muf. V. غُمِّضْتُ.

[4] Im ʿIqd lautet der Vers:

وقسّموا المال وارفضّت عوائدهم   وقال قائلهم مات ابن خذّاق

bei ʿAskarî ebenso, nur غوائبهم für عوائدهم.

[5] Muf. V. ورَحّلونى وما رُحِّلْتُ; ʿAskarî قد رجّلونى وما رجّلت; ʿIqd: قد رجّلوني وما بالشعر.

[6] ʿIqd فتية.

[7] ʿIqd القبر.

[8] Der Doppelreim an dieser unverdächtigen Stelle ist sehr merkwürdig.

[9] Muf. V. للواحِدِ.

[10] Die Reihenfolge der Verse in ʿIqd ist: 1. 4. 5. 6. 3. 7.; bei ʿAskarî: 1. 4. 3. 7. 2.

nicht nur im Metrum und Reimwort, sondern auch im allgemeinen Inhalt mit dem sechsten Verse des Yazîd ibn Ḫaḏḏaq überein und dürfte zu jener Verwechslung Anlaß gegeben haben, umsomehr als er der einzige ist, den das Interesse der Philologen aus jener Qaṣîdah al-Mumazzaq's uns erhalten hat.

‚Dann rufen sie um meinetwillen die Leute zusammen und waschen mit Kreuzdornöl und Wasser meinen Leib und meine Wirbelknochen.'

V.

1. Sag nicht ‚ja', wenn du im Ernste es nicht willst,
daß zum guten Ende das Versprochne führ';
2. Hast du ‚ja' einmal gesagt, dann knüpf die Tat
gleich ans Wort: gebrochnes Wort ist Schande dir.

VI.

Diese beiden Verse werden vom Sayyid Murtaḍâ in den Ġurar mit dem Bemerken zitiert, daß sie auch dem Mu'aqqir zugeschrieben würden. Dieser Dichter, der über die Affaire von Jabalah mehrere Lieder gedichtet hat ('Aġ. x 37 ff.) heißt mit vollem Namen Sufyân ibn 'Aus ibn Ḥimâr ibn al-Mu'aqqir al-Bâriqî und muß nach allem zu schließen Zeitgenosse des 'Amr ibn Hind gewesen sein. Es ist mir nicht gelungen, unter den von ihm erhaltenen Liedern oder Einzelversen solche mit Reim und Metrum des hier behandelten Stückes zu finden; die Frage nach dessen Echtheit muß sonach offen bleiben. Die beiden Verse bilden den Beginn einer Qaṣîdah; formell merkwürdig ist das wenn auch nicht streng reimende, so doch engstens gleichtönende Ende der ersten Hälfte des zweiten Verses. Inhaltlich interessant wäre der Anklang an die faustischen ‚zwei Seelen', in demselben Vers, wenn nicht aller Grund zu der Annahme vorhanden wäre, daß diese نفسان ganz materiell als ‚Hauch' — allerdings von Nachtgespenstern — aufzufassen seien.

1. Wer (hilft nun) einem Auge,[1] das seine Entzündung krank gemacht und seine Sorgen nach dem Einschlafen wieder aufgeweckt haben?

[1] Var. ‚einer Seele'.

2. Die ganze Nacht durch haben ihm zwei Seelen (?) seine Sorgen immer weiter ausgesponnen;[1] die eine mahnte es zur Geduld,[2] die andere machte ihm Vorwürfe.[3]

VII.

Sie sitzen auf ihren Weibersätteln mit langen Stirn- und Seitenlocken.

VIII.

Dieses Stück ist wie das I. einem Abschnitte der Ḥamâsah von al-Buḥturî entnommen, der zeigen will, wie die Unabwendbarkeit des Schicksals von verschiedenen Dichtern behandelt worden ist. Für uns ist diese Zusammenstellung deswegen von Wert, weil in einigen der zitierten Gedichte sich in der Behandlung des bezeichneten Gegenstandes eine fast wörtliche Übereinstimmung zeigt, die weit über bloße dichterische Nachahmung hinausgeht und zu der Annahme eines vielfach wiederholten litterarischen Diebstahls verleiten müßte, wenn wir nicht wüßten, daß sich in der altarabischen Poesie gewisse Bilder und Gedankenverbindungen in bestimmte typische Redewendungen einzukleiden pflegten, die mit leichten individuellen Variationen zu den verschiedensten Zeiten immer wiederkehren, sobald der Dichter den betreffenden Gegenstand berührt.[4] An der hier nach al-Buḥturî gemachten Zusammenstellung solcher Stücke, die das oben angegebene Thema betreffen, kann man ersehen, wie wenig sich im Wesentlichen der hier gebrauchte Typus im Lauf der Zeit geändert hat. Merkwürdigerweise spielt der Stamm des al-Mumazzaq, ʿAbd-al-Qais, in dieser Zusammenstellung eine besondere Rolle, denn außer unserem Dichter sind hier noch zwei ʿAbditen vertreten, während die drei übrigen Stellen Dichtern aus verschiedenen anderen Stämmen angehören. Es zeigt sich auch, daß die vier Stellen der drei ʿAbditen untereinander eine größere wörtliche Übereinstimmung zeigen, als

---

[1] هَتَّا für هَتَّتَا.

[2] Oder ‚wollte es besänftigen‘.

[3] Oder ‚erregte es‘.

[4] Vgl. Goldziher, *ZDMG* xlvi 43.

mit denen der fremden Dichter und als diese unter sich. Man könnte dadurch auf den Gedanken gebracht werden, daß die bestimmte Wendung und Einkleidung des Bildes eine Art von Stammeseigentum der ʿAbd-al-Qais gebildet habe. Ob etwa al-Mummazzaq der Schöpfer dieser Form gewesen ist, entzieht sich natürlich unserer Kenntnis.

Die von al-Buḥturî neben den beiden Stücken al-Mumazzaqs zitierten Stellen sind folgende:

Ṯaʿlabah ibn Ḥazn al-ʿAbdî:[1]

لَوْ كُنْتُ فِى غُمْدَانَ يَحْرُسُ بَابَهُ   أَرَاجِيلُ أَحْبُوشٍ وأَسْوَدُ آلِـــفُ
إِذًا لَأَتَتْنِى حَيْثُ كُنْتُ مَنِيَّتِى   يَخُبُّ بِهَا هَادٍ إِلَىَّ وَقَائِــــفُ

Ein ungenannter ʿAbdite:

وَلَوْ كُنْتُ فِى أَعْلَى عَمَايَةَ يَافِعًا   مَعَ ٱلْعُصْمِ دُونِى صَخْرُهَا وَحُيُودُهَا
إِذًا لَأَتَتْنِى حَيْثُ كُنْتُ مَنِيَّتِى   يَحُثُّ بِهَا هَادٍ إِلَىَّ يَقُودُهَـــــا

Diese beiden Stellen ʿabditischer Dichter stimmen wie man sieht fast wörtlich mit den beiden Stücken i und viii von al-Mumazzaq

[1] Die Stelle ist schon in alter Zeit in den Dîwân des ʾAus ibn Ḥajar aufgenommen worden; die Vorlage des as-Suyûṭi enthielt sie, denn er führt zu den beiden Versen eine ausdrücklich aus dem Kommentar des Dîwâns ʾAus ibn Ḥajar entnommene Stelle an (vgl. meine Ausgabe S. 57 und die Fußnote zu xxiii 10 und 11 der Übersetzung). Auch Bakrî 432 nennt ʾAus als Dichter. In der Quelle des ʾAbkâriyûs, der er das betreffende Gedicht des ʾAus für seine Ausgabe der Jamharah entnommen hat (vgl. ʾAus ibn Ḥajar S 57), fehlten aber bezeichnenderweise die beiden Verse. Von den Varianten bei ʾAus gegen den obigen Text sei hier hervorgehoben: غُمْدَانَ ʾAus رَيْمَانَ; وَأَسْوَدُ ʾAus وَأَغْضَفُ; إِلَىَّ وَقَائِفُ ʾAus لِأَثْرِى قَائِفُ. Über die südarabische Burg Ġumdân vgl. D. H. Müller, *Südar. Studien* i 8 ff. und 17 f. Die abessinische Wache am Tore von Raimân erwähnt auch al-ʾAʿšâ in einer Yâq. ii 889, 2 angeführten Stelle, die vielleicht durch Verwechselung den Anlaß zu der Variante nach ʾAus xxiii 10 gegeben hat; doch ist es auffallend, daß Raimân, das ausdrücklich als eine Burg im Gebiete der ʿAbd-al-Qais erwähnt wird (Wüstenfeld, *Reg. z. d. gen. Tab.* 30) in den Versen des ʿAbditen durch das südarabische Ġumdân ersetzt ist. Ich gebe hier noch den Versuch einer metrischen Übersetzung der Verse des Ṯaʿlabah:

Und säß in Ġumdân ich auch, an des Toren Wache steht
die Schar der Äthiopen und ein schwarzfellger Kettenhund,
Gewiß, mein Geschick ereilte mich, wo ich immer bin,
in Eile geführt zu mir von spürkundgem Vorstehhund

überein; dagegen fassen die folgenden Zitate den gleichen Gedanken in andere Formen, die phraseologisch gleichwohl mit jener zusammengehören.

'Âmir (ibn al-Majnûn[1]) al-Jarmî:

وَلَوْ أَنِّى حَلَلْتُ بِذِى دُرُوءٍ   تَبِيتُ عَلَى مَنَاكِبِهِ ٱلضَّرِيبُ
مُزِلَّ ٱلْمُرْتَقَى لِلرِّيحِ فِيهِ   غِنَاءٌ بِٱلْأَصَائِلِ أَوْ نَحِيبُ
إِذًا لَسَعَتْ لِىَ ٱلْأَيَّامُ حَتَّى   تَحُلَّ عَلَىَّ فَاقِرَةٌ ذَنُوبُ
وَلَا يَبْقَى لِرَيْبِ ٱلدَّهْرِ إِلَّا   يَرَمْرَمُ أَوْ عَمَايَةُ أَوْ عَسِيبُ

Al-Muhabbal as-Sa'dî:[2]

وَتَقُولُ عَاذِلَتِى وَلَيْسَ لَهَا   بِغَدٍ وَلَا مَا بَعْدَهُ عِلْمُ
إِنَّ ٱلثَّرَاءَ هُوَ ٱلْخُلُودُ وَإِ   نَّ ٱلْمَرْءَ يُكْرِبُ يَوْمَهُ ٱلْعُدْمُ
إِنِّى وَجَدِّكِ مَا تُخَلِّدُنِى   مِائَةٌ يَطِيرُ عِفَاؤُهَا أُدْمُ
وَلَئِنْ بَنَيْتِ لِىَ ٱلْمُشَقَّرَ فِى   هَضْبٍ تُقَصِّرُ دُونَهُ ٱلْعُصْمُ
لَتُنَقِّبَنْ عَنِّى ٱلْمَنِيَّةُ إِ   نَّ ٱللّٰهَ لَيْسَ كَحُكْمِهِ حُكْمُ

'Abû Du'aib:

يَقُولُونَ لِى لَوْ كَانَ بِٱلرَّمْلِ لَمْ يَمُتْ   نُسَيْبَةُ وَٱلطُّرَّاقُ يَكْذِبُ قِيلُهَا
وَلَوْ أَنَّنِى ٱسْتَوْدَعْتُهُ ٱلشَّمْسَ لَٱرْتَقَتْ   إِلَيْهِ ٱلْمَنَايَا عَيْنُهَا أَوْ رَسُولُهَا

Wie man sieht, steigert sich in allen diesen Stellen die Festigkeit und Sicherheit des Zufluchtsortes; während bei al Mumazzaq und Ṯa'labah als solcher einfach ein festes Haus, dann ein bestimmtes Schloß genannt wird, nennen der anonyme 'Abdit und 'Âmir hohe Gebirge; al-Muhabbal nimmt das Schloß al-Mušaqqar und versetzt es auf ein solches Gebirg, 'Abû Du'aib endlich steigt gar bis zur Sonne empor. Nun die Übersetzung unseres Stückes:

1. Und verweilt' ich in Ğumdân und hielte mich dort versteckt
   und es wäre jeglicher Zugang dort vermacht mit Lehm,

[1] Vgl. 'Aġ. III 17.

[2] Vgl. Muf. (Thorb.) XI 35–39.

2. Und ich hätte dort nach Belieben auch einen guten Trunk und der Speisen gnug, so erreicht der Tod mich trotz alledem.[1]

Nachträge zu Maʿn ibn ʾAus.

(Band XVII, Seite 246 ff. dieser Zeitschrift.)

Die folgenden Notizen und Verbesserungen zu meiner Studie über Maʿn ibn ʾAus, die den ersten Teil dieser ‚Beiträge' bildet, sind mir von den Herren DE GOEJE (G.), GOLDZIEHER (Go.) und NÖLDEKE (N.) zur Verfügung gestellt worden, wofür ich ihnen herzlichen Dank sage. NÖLDEKE hat übrigens selbst eine Rezension der SCHWARZ'schen Ausgabe *Z. f. A.* XVII. 274—280 veröffentlicht, auf die ich in meiner Studie nicht mehr reflektieren konnte.

Fragm. I. **1.** ‚Da شاعب (Reimwort) meines Erachtens nur Nominativ sein kann als فاعل zu يُدانيه (das sonst in der Luft stände) — شاعبُ الصدع ist ja der, welcher einen Riß abschließt — V. 2 aber بالعقارب nur Genitiv sein kann, so lese ich شاعبٌ und بالعقاربِ' (N.). — ‚Man erwartet شاعبٌ. Vielleicht شاعب: للمجاورة wie die Grammatiker sagen' (G.). — **2.** l. الغِشّ (N. G.).

II. ‚**1** und **2** sind von V. 3 zu trennen. V. 3 ist offenbar wieder Anfang eines Gedichts' (N.). — **4.** l. فَمُنْخَرِفٌ (G.). — **5.** ‚اللَّقَبِ ist grammatisch nicht möglich, da sein Attribut indeterminiert ist. أنف (ʾAġ.) wird hier = أنف الربيع „das erste Grün" sein; s. ʾAṣmaʿî Wuḥuš 20 f.' (N.) — l. مختلطا (Ḥâl-Akkusativ) (G.).

III. **3.** ‚Sehr interessiert mich النوائح; das muß wohl ein Versammlungsplatz für die Totenklage gewesen sein' (Go.). — **6.** l. إلّا Druckf. für ألّا (Go.).

V. **5.** l. تَقْرَبَنْ (N.) — l. العلى (G.).

---

[1] Bei v. HAMMER, *Litteraturgeschichte der Araber* IV 790:

Wenn ich in Gomdân säß, und alle Spalten
Verklebet wären fest mit festem Thon,
Und hätte ich des Weins so viel ich wünschte
So würde führen mich der Tod davon.

VI. ‚Da V. 3 als Reimwort nur الكُورُ ‚der Kamelsattel‘ paßt, so ist auch نُورُ und وَمُورُ zu lesen. نُوْر als Frauenname wäre auch kaum denkbar. Ein Name نُور ist mir freilich auch nicht bekannt. Es könnte für نُوْر stehn. Aber das ث ist ja nicht sicher. مُور ist vielleicht in der üblichen Bedeutung „Sandwehn“. مُبَّل würde ich auf die Haare beziehen: „auf dem Kopfe flogen die Haare zur Seite und er war voll Staub“. Doch kann مُور auch ein Plural sein. Sicher bin ich des Verses nicht. Aber das سو halte ich fest.‘ (N.) Ich hatte الكَوْرُ mit Schwarz p. 13, Nr. 5 als ‚Kopfbund‘ gefaßt; allein die Gründe, die Nöldeke für مُورُ anführt, entscheiden auch für الكُورُ ‚der Kamelsattel‘. Der Frauenname in V. 1 wird dann mit Ma'âhid نُورُ zu lesen sein, womit alle Schwierigkeiten gelöst sind.

VII. **2.** l. الآنَ (G.). — **4.** إذْ نَبَا l. إذْ بِنَا (G.). — **5.** l. تُوَدِّى (N. G.).

IX. **1.** l. وَرِثْنَا (N. G.). — **2.** l. بُنَاةُ السُّوءِ (N.).

XI. **2.** l. أَنْ تُسْتَعَارُ (N.).

XII. **2.** Druckfehler für وَأُوثِرُ (G.).

XIII. 8. Druckfehler für تَضَمَّنَهَا (N.). — ‚**10.** scheint mir nur لَيِّنٌ وادِعُ العَصا möglich. Die zweite Vershälfte verstehe ich nicht. Zu سَاجِل im eigentlichen Sinne vgl. das Scholion zu Ḥuṭ. xvi 9. ها kann nur auf العصا gehn. Aber ich komme doch nicht zu einem klaren Sinn‘ (N.).

XV. **1.** Druckfehler für دَعَانِى (G.). — **2.** l. والحَرْبُ (N. G.). — **3.** l. فَلَمَّا أَبَى (G.). — يُرْجِعْ (N. G.). — **4.** l. فَبُعْدًا (N. G.). — مُخْتَارُ (G.).

XIX. **2.** l. وَرِثْنَاهَا (N. G.). — **3.** وَرِثْنَا (N. G.). — **4.** مِنَّا سَبِينَا l. سُبِينَا (N.); مُتَنَاسِبِينَا (G.). — **5.** l. مُذْحِجٍ (N. G.). — **6.** l. قَادِرِينَا (N. G.). — **7.** l. نُكَذِّبُ (G.). — l. نَسْأَلُهُمْ أَنْ يُمَهِّلُونَا (G.). — **8.** l. شَعَاعًا (N. G.).

Dîwân IV. **3.** (S. 263) ‚غروبه hat aber der Kommentator und scheint mir unbedingt richtig‘ (G.). Ich halte die Lesung auch nicht für unrichtig, sondern bezweifle nur trotz der Angabe des Kommentars die Nötigung zu einer Änderung des handschriftlichen Verstextes. Diskrepanzen zwischen Text und Kommentar finden sich in arabischen Werken häufig genug. — **4.** ‚Nein, بِكْرٍ ist richtig. Ihr Bauch hat noch keine Schwangerschaft gekannt‘ (G.). Meine Auf-

fassung dagegen ist: ihr Bauch hat noch keine Schwangerschaft gezeigt. — ‚13. muß عِظَامِ مُقِيلِ gelesen werden. مُقِيلِ الهامة ist poetischer Ausdruck für الرأس, vgl. z. B. Lis. xiv 97. Der Kommentator hat richtig عظام الرُّؤوس‘ (G.). — Note t (S. 264): ‚Es ist einfach وكأنْ zu lesen; so hat man ein Kâmil und einen guten Sinn‘ (G.). — **26.** Weitere Belege für den Gebrauch der Peitsche hat Goldziher zu Ḥuṭ. vii 20 zusammengestellt.

VI. **7.** (S. 265.) ‚Ich vermute, daß der Text واحتقر hatte, was der Kommentator durch هوّن عليه erklärte. In Ihrer Erklärung müßte تهوّر = هوّر sein‘ (G.).

XI. **28.** (S. 266.) ‚تُرِيْنَ ist meines Erachtens die richtige Lesart. رأى hat hier die Bedeutung ‚der Meinung sein‘ (G.).

XXI. **12.** (S. 268.) ‚Wenn man جَلَّى ٱلْخَبْلَ ... جَهْلِى liest, ist, meine ich, alles richtig‘ (G.).

Eine äthiopische Zaubergebetrolle im Museum der Stadt Wels.

Von

N. Rhodokanakis.

An das Orientalische Institut der Universität in Wien gelangte im Oktober 1903 von der Stadtgemeindevorstehung Wels eine Pergamentrolle, über deren Bedeutung und etwaigen wissenschaftlichen Wert Mitteilungen erbeten wurden. Diese Pergamentrolle, welche dem Museum jener Stadt zugewendet worden ist, hat sich in einem dortigen Bürgershause befunden; doch blieb ihre weitere Provenienz unbekannt. Mein verehrter Lehrer, Herr Hofr. Prof. D. H. Müller, überließ mir das zu bestimmende Objekt zur Untersuchung und Berichterstattung. Da sich die Pergamentrolle als eine äthiopische Zaubergebetrolle zu erkennen gab, die neben einem regelrechten Hokuspokuszauber auch eine strophisch gegliederte Hymne (ሰላም) enthielt, glaubte ich über dieses Schriftstück auch öffentlich berichten zu dürfen, umsomehr, als die Hymne zwar nach einer anderen Vorlage schon von E. A. W. Budge in seiner trefflichen Ausgabe von Lady Meux' Mss. 2—5[1] herausgegeben und übersetzt worden,[2] der Welser Text aber um zwei Strophen[3] länger ist und auch sonst manche Variante bietet, die das Textverständnis fördern kann.

Äußerlich läßt sich diese Pergamentrolle folgendermaßen beschreiben und bestimmen. Breite: 6·5 *cm*; Höhe: 61·8 *cm*. Oben in

[1] Im Folgenden abgekürzt: LM.

[2] Äthiopischer Text: p. 109 Col. a (III); Übersetzung p. 217.

[3] Vgl. weiter unten, p. 37, Strophe 6 und 7, die in LM fehlen.

unglaublich roher farbiger Zeichnung (hellgelb, hellroth, schwarz) ein Engel[1] mit ausgebreitetem Flügelpaar, in der Rechten das gezückte Schwert hoch haltend.[2] Für den äthiopischen Zeichner charakteristisch ist die Stellung der sandalenbekleideten Füße, an denen durch schwarze Striche Riemen angedeutet werden; es sind nämlich beide nach Einer Richtung, und zwar nach rechts (vom Beschauer) gewendet.[3] Oben ist das Bild eingerahmt von zwei Reihen offener Augen, sechs in der ersten, sieben in der zweiten Reihe, als Symbol der Wachsamkeit gegen böse Geister;[4] unten durch das in äthiopischen Handschriftenminiaturen immer wiederkehrende Flechtornament,[5] das in den Farben der Zeichnung gehalten ist. Darunter folgt in 91 Zeilen der Text. Dieser zerfällt in zwei Teile; die ersten 49 Zeilen[6] nimmt das eigentliche Zaubergebet in Anspruch, während der Rest[7] auf den Hymnus kommt. Das Ganze ist unten durch ein weiteres Ornament abgeschlossen: drei fast quadratische Rechtecke mit doppelt gezogenen Diagonalen, um deren Kreuzungspunkte sich je ein Vierblatt mit je einem schwarzen Kern in der Mitte jedes Blattes lagert.

Über das Wesen der äthiop. Zaubergebete und den Zweck der nicht eben seltenen Zauberrollen, von denen eine uns hier vorliegt, findet man in Ludolf's *Historia Aethiopica*, Buch iii, Kap. iv g. E., ferner in LM (2—5), p. l ff. der Einleitung manches Interessante. Wie verbreitet unter den Äthiopen solcher Hokuspokus war und wie sehr wir leider berechtigt sind, ihm in der äthiop. Literatur den Rang einer sehr gesuchten Ware einzuräumen, zeigt ein Blick auf die Indizes der gedruckten Handschriftenkataloge. Übersetzbar ist in solchen Zaubersprüchen das Wenigste, weshalb ich im

---

[1] Wohl Phânû'êl, dem der Hymnus gilt; vgl. weiter unten p. 34 ff.

[2] Vgl. Strophe 4 p. 36.

[3] Vgl. die Miniaturen im Codex aethiop. Vindob. 21, fol. 58^{v}, 84^{v}, 107^{v}.

[4] Vgl. den Hymnus an den መልአክ ፡ ዐቃቢ im Cod. aeth. Vind. 12, fol. 121^{r} und ^{v}.

[5] Vgl. Lady Meux' Ms. N^{r} 1, p. xxi f. und xxxvii.

[6] Zeile 1—4 rot.

[7] Zeile 49 Mitte—52 Mitte rot.

Folgenden bloß den Text des Welser Zaubergebetes in der Urschrift mitteile und die Übersetzung der wenigen Sätze, die einen Sinn geben, in die Anmerkungen verweise. Das Gebet selbst bezweckte die Fesselung böser Geister,[1] vor welchen unsere Rolle, wie wir später sehen werden, eine Frau schützen sollte.

በስመ፡እግዚአብሔር፡ብርሃን፡በእንተ፡ማእሰሮ[2]፡ለሰይጣን፡አስ
ማተ፡ኀያለ[3]፡ዘስሙ[4]፡ሸፒራ፡አሸፒራን፡ጐጐለሸን፡ጨጨጨር፡ጨበ፡
መሸሐቤ፡ጋርርቡጋር[፡] መዓቱን፡ፎጨፎጨን፡ዘቆርዓ፡ይትቀጠቀጥ[5]፡
ጀጀየ፡መሸብር[6]፡ይያሸኃብጙጡን፡አላ፡ፈርደን፡አዚዝ[7]፡ዘፈርደን፡
ዋጋርብብል፡ያጋርዎ፡ቀጸማ፡ቀለማ፡ዘለሊሁ፡ፈልፈለት[8]፡ጨግሮስ፡
ለሴቃ፡ሸርማን፡በጺቃ፡ሸርማን፡ግፋኤል፡ያአግር፡የአስር፡፯ጊዜ[9]፡
ይትአሰር፡፯ጊዜ[10]፡የዐቅድ፡፯ጊዜ[11]፡ይትዐቀድ፡፯ጊዜ[11]፡ዝጋኔን፡ዘብ
ርት፡ወዘልሁክት[12]፡ኵሎሙ፡መፍቅድየ፡ዘተነብአ፡ወዘተሰውረ[13]፡
ይትከሠትኒ፡ገሃደ፡በኀይለ[14]፡ዝንቱ፡አስማቲከ[15]፡በዱሃም፡ፍዘዙ፡በዱ

---

[1] Vgl. LM, p. 108, I: ጸሎት፡በእንተ፡ማዕሰር፡አጋንን፡

[2] In der Vorlage: ማዕሰር፡

[3] ኃያል፡

[4] Im Namen Gottes, des Lichts. Zur Fesselung des Satans wirksame Namen; dessen Name ist:

[5] Er wird zertrümmert.

[6] መስብር nach Dillmann WB. s. v.: instrumentum quo ossa franguntur. Vgl. auch LM, p. 109 der Texte, VI, Anfang.

[7] عزيز? Vgl. አልመክኑን = المكنون im Cod. aeth. Vind. 7, fol. 5v.

[8] ዘለሊሁ od. ፈልፈለ (?) Welche(r) selbst hervorgesprudelt ist (?).

[9] In der Vorlage ist የአስር sechsmal ausgeschrieben; ich habe die Wiederholungszahl unbedenklich in 7 verändert; vgl. weiter unten Note 11.

[10] In der Vorlage achtmal. Vgl. die vorangehende und folgende Note.

[11] In der Vorlage የአቅድ und ይትአቅድ፡ bezw. ይትዓቀድ፡ siebenmal ausgeschrieben.

[12] Vielleicht ወዘልሁብት zu lesen? Vgl. weiter unten Note 15 und LM, p. LI der Einl. unten. Möglich wäre auch: ወዘልሕኵት ።

[13] Vorlage: ወዘተሠወረ፡

[14] በኃይለ፡

[15] Er fesselt (siebenmal), er wird gefesselt (siebenmal), er bindet (siebenmal), er wird gebunden (siebenmal) dieser Dämon des Erzes (vgl. LM, Einl. p. LI) und des Feuerglühenden (? vgl. oben N. 12). Alle meine Wünsche (l. መፍቅዳትየ፡?),

ሃም፡ቅዘዙ[1]፡በዱሃም፡ንበቡ[2]፡ያመከችር፡ያፈኮቶር፡መቅልም፡መቅስም፡ ወይራ[፡]ወይሩን፡አበይቅ፡በቀለዱ፡ተቀለድ፡አንተ፡በርያ[3]፡ዘሼምሹም፡ ወበርያ፡ዘጸሊም፡በቃለ፡ሕድ[4]፡ተአስር[5]፡ኪልቂደን፡ኪልቂደን፡በኀ ይለ[6]፡ዝንቱ፡አስማቲከ፡በከመ፡አንሣእኮ፡ለአልዓዛር፡[ፈውስ][7]፡ዘንተ፡ ሥጋ፡ወዘንተ፡ነፍስ[8]፡ወገጹ[9]፡ዘፍጹም[10]፡በጽልመት፡ፈርሀ[11]፡ወደን ገፀ፡ዲያብሎስ፡ርእዮ፡ብሑተ፡ልደት፡በሥጋ፡አምላክ፡በሲኦል[12]፡እስመ፡ አድኅና፡በዝ፡ስምከ፡አድኅ[ና]፡ለአመትከ፡///////[13]

---

das Verborgene und das Verhüllte, wird uns offenkundig enthüllt durch die Kraft dieser deiner Namen.

[1] Vgl. ተቀዘዙ in LM, p. 109, Nr vi der äth. Texte.

[2] ንብቡ፡ sprechet?

[3] Name eines Dämons Vgl. Cod. aeth. Vind. 7, fol. 34v, 43r, 48v, ferner LM, p. 108, Nr i, unten u. ö. bald በርያ፡, bald በ″፡ geschrieben; im Cod. Vind. stets በ″፡ (vgl. ብርያል፡ nomen Satanae bei Dillmann s. v.?).

[4] L. ዋሕድ?

[5] ተዓሰር፡ d h. Du Barjâ, welcher . . . und du B., der finstere, durch das Wort des Einzigen (Gottes?) fesselst du . . . [l. ትትአሰር፡?]

[6] በኃይለ፡

[7] Fehlt in der Vorlage. Eventuell: አድኅን፡

[8] Durch die Kraft dieser deiner Namen, wie du den Lazarus auferweckt hast, [so heile] diesen Leib und diese Seele.

[9] ወገፁ፡

[10] ዘፍጽም፡

[11] ፈርሃ፡

[12] Vgl. LM, 111 oben: ወገፁ፡ዘፍፁም፡በፅልት (sic)፡ፈርሐ፡ወደን ገፀ፡ዱብሎ (sic)፡ und Cod. aeth. Vind. 7, fol. 49v: ወገጹ፡ዘፍጹም፡በጽል መት፡ፈርሃ፡ወደንገጸ፡ዲያብሎስ፡ርእዮ፡ብሁተ፡ልደት፡በሥጋ፡አም ላክ፡በሲዖል፡ etc. Und (er), dessen Gesicht, voran (eig. gestirnt) ist in der Finsternis, (nämlich) der Teufel, fürchtete und erschrak, als er sah den Eingebornen mit dem Leibe (?) Gottes in der Unterwelt . . . (?).

[13] In der Vorlage steht: ወለላ፡ und über dem በስመ፡″, womit in derselben Zeile der Hymnus beginnt, nochmals: ለለ፡ Die Rolle selbst schließt: ወለላ[፡]አቅሌስያ፡, doch könnte die erste Gruppe in der letzten Zeile des Pergaments auch ወሰላ፡ oder: ወከላ፡ gelesen werden. Ist vielleicht: ወለተ፡ አቅሌስያ፡ (Tochter der Kirche) der Name der Frau zu lesen, welcher diese Zauberrolle gehörte? Die letzten Worte dürften bedeuten: ‚Da er sie erlöst hat [sc. Christus diese Frau, wie die Menschheit überhaupt, durch seinen Abstieg in den Hades, vgl. Note 12], so erlöse kraft dieses deines Namens deine Magd NN.‘

Wichtiger als dieser erste Teil der Welser Zauberrolle ist für uns die an das eigentliche Zaubergebet sich anschließende Hymne an den Engel Phânû'êl.[1] Sie gehört jener bekannten,[2] innerhalb der äthiopischen Literatur ganz eigenartigen poetischen Gattung an, deren genaue Durchforschung manchen Aufschluß über die Quellen, den Ursprung und die Entwicklung der äthiopischen Literatur geben dürfte, indem sich vielleicht gerade in dieser Dichtungsart unter allerlei fremdem Einschlag[3] das altsemitische Urgewebe wird aufzeigen lassen. Wie stark auch diese Literaturgattung in Äthiopien verbreitet war,[4] mag uns wieder ein Blick auf die Indizes der verschiedenen Handschriftenkataloge zeigen. Auch der Bestand der Wiener k. k. Hofbibliothek an äthiopischen Handschriften,[5] die ich zur Herstellung eines catalogue raisonné einer genauen Durchsicht unterzogen habe, erwies sich als in dieser Hinsicht sehr reichhaltig. Wie in fast allen Handschriften, so sind auch auf unserer Pergamentrolle die durch den von Strophe zu Strophe wechselnden Reim und durch Kehrverse gesicherten Stichen und Strophen[6] graphisch nicht abgeteilt. In sorgfältiger geschriebenen Manuskripten ist aber die Interpunktion nach den einzelnen Versen besonders markiert und der Beginn der Strophe rot geschrieben. In unserer Rolle fehlen auch diese Merkmale.

---

[1] Vgl. eine Hymne an denselben, die jedoch, nach dem Anfangsvers zu schließen, mit der unseren nicht identisch sein dürfte, in W. Wright's Katalog äth. Hss. Nr 189, 24; ferner Cat. cod. mss. or. qui in M. Britt. ass. III. Dillmann, Cod. aeth. Nr 74, p. 60, Col. 2 oben; und im Buch *Henoch*, Cap. 40, 9; 54, 6; 71, 8.

[2] Schon Ludolf hat im III. Buche seiner *Historia aethiopica* (Cap. III zu Anfang) einige ሰላም-Strophen mitgeteilt. Vgl. auch A. Dillmann's *Chrest. Aeth.* p. XIII f. und p. 136 c) 147 d).

[3] Vgl. auch K. Fries, *Weddâsê Mârjâm*, 1892, Einl. 5 ff.

[4] Vgl. oben p. 31.

[5] Vgl. F. Müller in *ZDMG.* XVI, 553 ff.

[6] In unserer Hymne zu drei Versen.

በስመ፡አብ፡ወወልድ፡ወመንፈስ፡ቅዱስ፡፩ አምላክ፡[1]

I. 1. ሰ[ላ]ም[2]፡ለከ፡ሰዳዴ፡ሰይጣናት[3]፡ፋኑኤ[ል]፡ለእ[ግ]ዚአብሔር፡
እምጽርሑ፡[4]

2. ከመ፡ኢይስ[ተዋድ]ዩ[5]፡ሰብአ፡እለ፡ይኔስሑ[6]፡

3. ለጌጋይ፡ዘዘዚአሁ፡

II. 1. ሰላም፡ለከ፡ሰዳዴ፡አጋንንት[7]፡እምገጸ፡ፈጣሪ[8]፡ልዑል፡

2.[9] ከመ፡ኢይስተዋድዩ፡ሰብአ[9]፡በነገር፡ዘሀጕል[10]፡

3. እስመ፡አንተ፡መልአከ[11]፡ሣህል፡

III. 1. ሰላም፡ለከ፡ሰይጣናተ፡ሰድድ፡እምላዕሌየ፡

I. [1] LM, p. 109, Col. a: ጸሎት፡በእንተ፡መጋኛ፡ወጕስማት፡አይነ[፡]ፀላሊ፡ወአይነ[፡]ቦርያ። [2] Das eckig Eingeklammerte fehlt in meiner Vorlage. [3] LM አጋንንት፡ [4] LM ዕምዕርሁ፡ [5] LM ኢከክድ፡ Doch vgl. Strophe II, Vers 2. [6] LM ይነሰሁ፡

II. [7] LM add. ፋኑኤል፡ [8] LM እምንፃ፡ፈጣሬ፡ [9] LM ያስተኢድዑ፡ሰብአ፡ [10] Vorlage: ዘኅጕል፡ [11] Vorlage: መልዓከ። LM አምላክ፡

Übersetzung.

I. 1. Heil dir, Phânû'êl, der du die Teufel vertreibst vom Palaste Gottes weg,

2. Damit sie nicht anklagen die Menschen, welche bereuen

3. Jeder seine Schuld.

II. 1. Heil dir (Phânû'êl[1]), Vertreiber der Dämonen vor dem Antlitz des erhabenen Schöpfers,

2. Damit sie nicht anklagen die Menschen[1] mit verderbenbringender Rede;

3. Da du der Engel der Gnade bist.

III. 1. Heil dir! Vertreib' die Teufel von mir weg,[1]

[1] Beachte die Responsionen. ፋኑኤል፡ ist nach LM ergänzt.

III. 2. እግዚአ[1]፡ፋኑኤ[ል]፡ትጉህ፡ለተራድኦ[2]፡እስመ፡ብየ፡

3. ግብረ፡ተሰብአ[3]፡ .... [የ፡]

IV. 1. ሰላም፡ለከ[4]፡ሰይፈከ፡[እግዚአ[5]፡]ምላኅ[6]፡ዲበ፡ፀርየ፡መስቴማ፡[7]

2. በደዌ፡ትካዝ[8]፡ዘይፈጥር፡ጻማ[9]፡

3. ፋኑኤል፡መልአከ[10]፡ራማ፡

V. 1. ሰላም፡ለከ፡ፋኑኤል፡ግበር፡ትእምርተ፡ሠናይ[11]፡ላዕሌየ፡

2. በሖናት[12]፡ጸሊም[13]፡ኢይርግዝ[14]፡ገቦየ[15]፡

III [1] LM እግዚእ፡ [2] Vorlage: ለተራድጋ። LM liest diesen und den folgenden Vers: ለተራድኦ፡እስመ፡ብየ። ግብርተ፡ሰበአ፡ፋኑኤል፡ትጉሕ፡ለትራድኦ። eine Dittographie, die sich aus Vers 2 erklärt. [3] Hier fährt die Vorlage unmittelbar mit Strophe iv fort; doch zeigt der fehlende Reim, daß etwas ausgefallen ist. LM kann zur Ergänzung nicht herangezogen werden; vgl. die vorangehende Note.

IV. [4] Fehlt in LM, wo Strophe v vor iv steht. [5] Ergänzt nach LM; die Vorlage hat etwa: ፯ (?). [6] Vorlage: ምላሀ፡ [7] LM: መሶቴማ፡ [8] Vorlage mit Dittographie: በዲበ፡ፀርየ። LM: በደዌ፡ትእዝ፡ das ich mit der leichten Änderung von ትእዝ፡ in ትካዝ፡ ev. ትኩዝ፡ akzeptiere. [9] LM: ፀማ፡ [10] Vorlage: መልዓከ፡ LM: መለከፊሚ፡

V. [11] Vorlage: ትምሀርተ፡ሰናይ። LM: ገበር፡ትምርተሰናይ፡ [12] LM: በኪናት፡ [13] LM: ፀሊም፡ [14] Vorlage: ኢይርዝ፡ [15] LM: ኢደርግዝ፡ገቦበየ።

III. 2. Herr, Phânû'êl, wachsam zur Hilfeleistung, da meinetwegen

3. Das Werk der Menschwerdung (?) ....[1]

IV. 1. Heil dir! Dein Schwert [o Herr] zücke über meinen Feind Mastêmâ.[2]

2. Der mit bekümmernder Krankheit Sorge schafft;

3. O Phânû'êl, Engel des dritten Himmels.[3]

V. 1. Heil dir! Phânû'êl wirke das schöne Wunder an mir:

2. Mit dunkler Lanze[4] durchbohre meine Seite nicht

---

[1] Budge übersetzt: ‚for the constitution of man is in me' (ግብረተ፡ሰብእ፡).

[2] משטמה.

[3] Vgl. Dillmann, WB. 275.

[4] Zum ‚Speer' vgl. LM, p. lviii der Einleitung sub Nr vi. Metallarbeiter galten und gelten als Zauberer Vgl. Vers 3.

V. 3. ዘአንሀበ፡በእንቲአየ፡

VI.[1] 1. ሰላም፡ለከ፡ለስምከ፡ነሀብ፡ለለጽባሑ[2]፡ሰብሐተ፡
2. ፋኑኤል፡ግበር፡ኵሎ፡ዕለተ፡
3. ተራድኦ፡ወአድኅኖተ፡

VII.[1] 1. አድኅነኒ[3]፡ዘልፈ[4]፡ወኢትኅድገኒ[5]፡ዮም፡
2. ፋኑኤል፡እስመ፡በጸሎትከ፡ይድኅን፡ድኩም፡
3. ወበፈውስ[ከ]፡ይጥዒ[6]፡ሕሙም፡

VIII. 1. ፋኑኤል፡ጴጥሮከ፡ከህነ፡ውሳጤ፡ወአፍአ፡
2. አመ፡በዕለት፡አበስኩ፡በበሰብዕ፡ሰብዓ፡[7]
3. ፍትሐኒ[8]፡ከመ፡ተሠርዐ[9]፡

VI. [1] Fehlt in LM. [2] Vorlage: ለለጽባሁ፡
VII. [3] አድሀነኒ፡ [4] ዘልፋ፡ [5] ወኢትሀድገኒ፡ [6] ይጥኢ፡
VIII. [7] Vorlage: በበሰብእ፡ሰብዓ፡ LM: በበሰዕብ፡ሰእብአ፡ [8] Vorlage: ፋትሐኒ፡ LM: ፍቲሃኒ፡ [9] Vorlage: ተሰርዓ፡

V. 3. Derjenige, der (sie) für mich hat schmieden lassen.

VI. 1. Heil dir; deinem Namen geben wir jeden Morgen Lob;
2. Phânûʼêl, wirk' an jedem Tage
3. Hilfe und Erlösung!

VII. 1. Rette mich stets und verlaß mich nicht heute;
2. Phânûʼêl, da durch dein Gebet erlöst wird der Schwache
3. Und durch [deine] Heilung der Kranke gesundet.

VIII. 1. u. 3. O Phânûʼêl, sowie Petrus zum Priester des Innersten und Äußeren eingesetzt worden ist,[1]
2. u. 3. So vergib mir, wenn ich im Tage siebenmal siebzigmal gesündigt habe.[2]

[1] Wahrscheinlich: des Himmels und der Erde. Vgl. Matth. 16, 18 f.
[2] Vgl. Matth. 18, 22.

Der Schluß der Rolle lautet:

ኦአምላከ፡ ፋኑኤል፡ አድኅና፡ እምዐይነ፡ ጽላ፡ ?ርበ፡ ⋄⋄⋄⋄⋄⋄⋄⋄፡ ለአምትከ፡ ወለላ፡ አቅሌስያ።

Ob ጽላ፡ richtig ist, bezw. was dafür einzusetzen sei, weiß ich nicht; vielleicht: ጸላኢ፡ ‚vor dem (bösen) Auge des Feindes‘. Ich finde jedoch auch LM 109, iii oben: አይነፀላሊ፡ 110, viii: አይነ፡ ጽላ ዋጊ (auch ፀላዋጊ፡ 109, iv unten) und አይነዕላ፡ 111, Col. ii, Zeile 3. Das folgende Wort könnte ንርበ፡ oder ዓርበ፡ sein; vielleicht für: ዐረቢ፡ verschrieben; vgl. Cod. aeth. Vind. 7, fol. 6 v f.: ከማሁ፡ ፍታሕ፡ ሥራየ፡ አረቢ፡ ወሥራየ፡ አሮም፡ ወሥ″፡ ቀበጥ፡ ወሥ″፡ ግዕዝ፡ እምላ ዕለ፡ ነፍሱ፡ etc.[1] Das nächste Wort möchte ich vermutungsweise ወሌጌዎን፡[2] lesen; die drei letzten Buchstaben sind wenigstens sicher. Zum Namen der Frau: ወ⋄⋄፡ አቅሌክያ፡ vgl. oben p. 33, Note 13. Unterhalb des abschließenden Ornamentes[3] ist zweimal das Wort አቅሌክያ (rot) geschrieben; darunter in derselben Farbe ein Zauberzeichen schwach sichtbar:



Was endlich das Alter der hier besprochenen Rolle betrifft, so läßt der gänzlich verschliffene Schriftduktus[4] kein höheres Alter als etwa 100 bis 200 Jahre vermuten; im günstigsten Fall stammt sie aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

---

[1] Siehe auch LM, p. lii der Einleitung.

[2] Vgl. Mark. 5, 9; Luk. 8, 30. Ferner LM 109, vii, 4 unten: ለጌዎን፡ und Cod. aeth. Vind. 7, fol. 37 v, 48 v ሌጌዎን።

[3] Vgl. p. 31.

[4] Vgl. Wright's Katalog, Preface, x f.

Literary Studies on the Sanskrit Novel.

By

Louis H. Gray.

1. The Sanskrit Novel and the Arabian Nights.

The indebtedness of the Arabian Nights to Persian literature is universally acknowledged. Yet in their turn the Persian tales came from the South of the Himalayas, for the birthland of the novelette, as of the fable, was India. In such collections as the Sanskrit Panchatantra and the Pali Jatakas we find many a tale under the guise of moral and religious doctrine. The short story itself is set in a less ethical frame. The seventy facetious Tales of a Parrot and the twenty-five Stories of the Demon prepare the way for Somadeva's collection of novelettes in verse, the Kathasaritsagara, or "The Ocean of the Streams of Story". The importance of all these works has long been recognized, but there is a class of literature of no less value to the student of fiction which has not yet received the attention which it merits. I refer to the Sanskrit novel, which forms in the literature of India as distinct a genre as do the Ephesiaca of Xenophon of Ephesus in Greece, Boccaccio's Decameron in Italy, or the Euphues of Lyly in England. It is not my purpose here to characterize the Sanskrit novel; that I must reserve for the introduction to my forthcoming translation of the Vasavadatta of Subandhu, the chief romance of India which has not yet been translated into an Occidental tongue. Even in this novel, differing totally in style and spirit from the Arabian Nights, there are a number of parallels with the Book of

the Thousand Nights and One Night. These points of resemblance, however, are far less numerous than in the piquant and delightfully unethical romancero picaresco of India, the Daçakumaracharita, or "Adventures of the Ten Princes", written by Dandin in the sixth century. For an outline of the story and an estimate of its author I may refer most conveniently to the translation of the work by JOHANN JAKOB MEYER (Leipzig, 1902), and for my citations from the Arabian Nights to the masterly version made by JOHN PAYNE for the Villon Society (13 volumes, London, 1882—1885).

Bana's romance, the Kadambari, translated by Miss C. M. RIDDING (London, 1896) also furnishes a number of analogues, and the same author's historical novel, the Harshacharita, translated by COWELL and THOMAS (London, 1897), must be considered, while the Vasavadatta is cited from my own unpublished translation, with reference likewise to the outline given by HALL in the preface to his edition of the novel (Calcutta, 1859). Since the Sanskrit novel is far anterior to the Arabian Nights, the Indian situation may be presented first, and in the order of events one may perhaps most easily trace an imaginary love affair from its beginning to its perfection.

Love is not infrequently the result of a dream, before which the enamoured individual has been indifferent to or even averse from the charms of the opposite sex. Upon this foundation is built the entire structure of Subhandu's Vasavadatta. In this novel the hero, Kandarpaketu, has a dream of a marvellous creature, whose attractiveness is outlined in a brief sentence of some one hundred and twenty lines. The princess in her turn, hitherto indifferent to men, is effectually converted by her dream of the prince (Vasavadatta, ed. VIDYASAGARA, Calcutta, 1894, pp. 29—36, 78—97, HALL, pp. 54—67, 149—151). In the Arabian Nights in like manner, in the story of Mesrour and Zein el Mawasif, the love of the merchant for the wife of the Jew springs from a vision of his sleep (Vol. VIII, 1). Closely akin to this convention is the sudden glimpse, when awakened from sleep, of a maiden bought by some supernatural agency and as suddenly withdrawn. This occurs in one of the prettiest episodes of

the Adventures of the Ten Princes, the story of Pramati. The prince, while sleeping in the forest, awakens to find that he has been transported to a palace-roof, where he sees the charming princess of Çravasti, Navamalika, lying in slumber. As he bends over her, she awakens and beholds him, and from the union of their glances springs love. At this instant sleep again lays hold of him, and when he is awakened, he finds himself once more in the forest. There then appears to him his mother. a fairy, who had recognized him at the expiration of a curse which had been laid upon her, but fearing to have him remain alone in the forest, had left him for safety at the palace, while she went to attend a festival of the god Çiva (Meyer, pp. 276—281). To this story a striking analogue is furnished by the tale of Kemerezzeman and Budour, one of the most famous of all the stories of the Arabian Nights. The Prince Kemerezzeman, who had read and heard too much of the perfidy of womankind, and had refused to marry, was imprisoned by his father in a tower. In this turret dwelt one of the believing Afrits, named Maimouneh, who beheld his beauty and boasted of it to an accursed Afrit, Dehnesh. He, however, declared that the princess of Cathay, the Lady Budour, who had in like manner refused to marry and had been imprisoned by her father, was far more beautiful than Kemerezzeman. To decide the controversy, Dehnesh transported the princess to the tower while still asleep. Even then neither they nor the Afrit Keshkesh, whom they called in as arbiter, could decide. Keshkesh then suggested "that we wake each of them in turn, without the other's knowledge, and whichever is more enamoured of the other shall be held the lesser in beauty and grace". This advice was followed, and the prince was awakened to behold the princess, but was plunged almost at once back into sleep, while the princess in her turn was allowed to see the prince, after which she was immediately borne away to Cathay by Dehnesh and Keshkesh, who had decided in favor of Kemerezzeman. The love which results from this meeting of the prince and the princess forms the basis of the romance which follows in the Nights (Vol. III, pp. 108—124). It is

also noteworthy that the exchange of rings, which plays so prominent a part in the history of Kemerezzeman and Budour, takes place also in the story of Apaharavarman in the Daçakumaracharita, who exchanges his ring for that of the sleeping princess Ambalika (MEYER, p. 241).

When love has once been aroused, its messenger is frequently a bird. This is especially true in India, where the rôle of the parrot or of the maina is an important one. In the Seventy Tales of a Parrot the bird, by telling stories to a would-be flirtatious wife and demanding how she would solve the final situation of each novelette, contrives to keep her faithful until her husband's return. On the other hand, in Sanskrit literature the house parrot occasionally reveals secrets in an embarrassing fashion quite parallel to the conventional *enfant terrible* of the Occident. To the reader of the Arabian Nights the dependance on the parrot as a recorder of marital fidelity is familiar from the story of The Merchant's Wife and the Parrot (Vol. v, pp. 265—266). As a bearer of love-tidings the parrot in the Vasavadatta, returning late at night and questioned by his wife, who suspects a flirtation, tells in Kandarpaketu's hearing the story of the love of the princess for the prince whom she has seen only in her dream (Vasavadatta, pp. 57—85, HALL, pp. 109—163). In the Kadambari a learned parrot, Vaiçampayana, who had been a man in a previous incarnation narrates practically the entire romance (RIDDING, pp. 16—205). The part played by birds in love-intrigues in the Arabian Nights is far less important. There is, however, a pretty instance in the story of Uns el Wujoud and the Vizier's Daughter, Rose-In-Bud. The maiden, who had been carried by her parents to the Mount of the Bereaved Mother, which lay in the Sea of Treasures, to prevent her union with her lover, Uns el Wujoud, has all the birds of the island captured and caged, and laments of her love before them. After she has escaped, Uns el Wujoud comes in his wanderings to the Mount of the Bereaved Mother, and seeing his sorrow, a turtle-dove, a ring-dove, a mocking-bird, a nightingale, and a wood-pigeon in turn tell him of the fidelity of his love toward

him (Vol. IV, pp. 185—191). Of more frequent service than birds to convey love messages are letters which are carried by some confidante. Thus, in the Vasavadatta, as the parrot finishes his story, Tamalika, the friend of the princess arrives and presents the lover with a letter from Vasavadatta revealing her love for him (p. 85, HALL, pp. 163—164). As the letter is but a brief one, Tamalika gives the enraptured prince, in answer to his eager questions, an account of the princess which consumes the entire day (p. 86, HALL, p. 164). In like manner, in the story of the Marriage of Avantisundari in the Daçakumaracharita, Balachandrika, the confidante of the princess, saves the life of her mistress, who is dying of the fever of love, by conveying a tender letter to her lover, the prince Rajavahana, who is himself equally near death, as he bemoans his sorrow to his friend Pushpodbhava (MEYER, pp 189—190). To enumerate the love letters and the kind services of the go-betweens in the Arabian Nights would be a long task. It will be sufficient to refer to the story, already cited, of Uns el Wujoud, in which the nurse of the vizier's daughter conveys to the prince for her mistress a letter which could not possibly leave him in doubt as to her sentiments, after which the nurse completes her kindness by bearing an equally ardent epistle from Uns el Wujoud to Rose-In-Bud (Vol. IV, pp. 175—178).

If the art of poetry is invoked in letters of love, the art of painting is not ignored in the portrayal of the beloved object. Vasavadatta, awaking from her dream, immediately paints the likeness of Kandarpaketu (p. 85, HALL, p. 162). In the Adventures of the Ten Princes, Apaharavarman draws the portrait of his love, the princess Ambalika, and sends it to her with a poetic message, while, to win the affection of the queen Kalpasundari, the wife of the usurper Vikatavarman, the prince Upaharavarman sends her his portrait, with which she falls in love, thus enabling her suitor to overthrow the tyrant (MEYER, pp. 240, 248). Similarly Pramati perceives that the princess Navamalika loves him when he sees the picture of himself which she had painted and given to her confidante to serve the girl as the means of identification in her search for

Pramati and so to bring her lover to her. When the prince receives this portrait, he very appropriately paints on the back of the picture the scene of his first meeting with Navamalika on the palace-roof at Çravasti (ib., pp. 283–284). Even more potent was the picture which caused the blackguard Kalahakanthaka to essay the honor of Nitambavati, the wife of a merchant of Ujain (ib., pp. 309—310).

He goes to Ujain in the guise of a religious mendicant and, through a go-between, informs Nitambavati that he can remove from their household the curse of childlessness resulting from a spell laid upon her husband, if she will come to the cemetery by night and rest her foot for an instant in his hand. Confiding in his supposed holiness, she does so, whereupon Kalahakanthaka seizes the opportunity to snatch off her anklet and to wound her slightly in the leg. She flees in terror, and in the morning the blackguard offers the anklet for sale to her husband in order to arouse his suspicions against his wife. He tells the merchant, moreover, that a few nights before he had seen a female demon draging off a half burned corpse. To save the dead body he had attacked the ghoul, had torn off one of her anklets and thrust his knife in her leg. Nitambavati is, accordingly, fastened to a stake in the cemetery and left to perish. There she remains until she yields to the repeated solicitations of Kalahakanthaka (ib., pp. 310—313). This story, which a Puritanical mind might perhaps regard as slightly deficient in ethical teachings, finds an almost exact parallel in the tale of The Goldsmith and the Cashmere Singing-Girl in the Arabian Nights. In this version the goldsmith falls in love with a picture painted on the wall of the house of one of his friends. Discovering at length that the original of the painting is a fair singing-girl belonging to the vizier of Cashmere, and journeying to India, he learns that the king casts all accused of sorcery into a pit outside the city, and there leaves them to perish. The goldsmith, accordingly, effects an entrance into the vizier's house, finds the girl, wounds her slightly, steals her jewels, and withdraws. The next day he offers the king the box of jewels, claiming that they had been dropped by a witch who had

attacked him and whom he had wounded with his knife. When the investigations show that the jewels have belonged to the singing-girl of the vizier, and she is found to be wounded, she is thrown into the pit, whereupon the triumphant goldsmith rescues her and makes off with her to Persia (Vol. v, pp. 289—293). There are a number of other stories in the Arabian Nights in which love is caused or furthered by portraits. Among them may be mentioned the histories of Prince Seif el Mulouk and the Princess Bediya el Jemal (Vol. VII, pp. 70—74), Ibrahim and Jemileh (Vol. IX, pp. 23—27), The King's Son Who Fell in Love with the Picture (Vol. x, pp. 256—260), and El Abbas and the King's Daughter of Baghdad (Vol. XII, pp. 60—62). A further development of the device of the picture is introduced in the Arabian Nights in the two stories of Taj el Mulouk and the Princess Dunya and of Ardeshir and Heyat en Nufous. In both these novelettes the cruelty of the princess toward her lover is changed to pity by painting on her palace walls the fidelity of the pigeon to his mate who dies that she may live (Vol. II, pp. 287—290, Vol. VI, pp. 329—341). It is also noteworthy that there are instances in the Arabian Nights of love inspired by description alone, without the aid either of dream or of picture. An example of this is found in the words of Jemileh to Ibrahim: "When I heard that there was in the land of Egypt a youth than whom there was no goodlier on the face of the earth, I fell in love with thee by report and my heart became enamoured of thee" (Vol. IX, p. 39), while a burlesque of the theme is found in the account of the Schoolmaster Who Fell in Love by Report (Vol. IV, pp. 255—256).

Among the means of gaining access to one's love, the entrance of the lover into the harem disguised as a woman receives special emphasis. In the Adventures of the Ten Princes Pramati is introduced into gynæceum of king Dharmavardhana as the daughter of an old Brahman, who pretends that this alleged daughter is betrothed to a young Brahman student at Ujain (MEYER, pp. 285—287), and by a like device Pushpodbhava finds a way to his beloved Balachandrika (ib. 177—178). In a similar manner in the Arabian Nights prince

Taj el Mulouk comes, through the kindness of an old beldam, to the apartments of the princess Dunya, and so also the prince Merzewan is enabled to comfort his foster-sister, the princess Budour, in her love-longing for prince Kemerezzeman (Vol. ii, pp. 292—293, Vol. iii, p. 138). The same device brings the prince Ardeshir to his love, Heyet en Nufous, and in the story of Nimeh ben er Rebya and Num his Slave-Girl the disguise of Nimeh is so perfect as to deceive the Khalif himself, whose slave-girl Num was (Vol. vi, pp. 348—351, Vol. iii, pp. 237—245).

A parallel of interest between the Sanskrit novel and the Arabian Nights is the discovery of one's beloved either in a cavern or in the lower world. In the adventure of Arthapala in the Daçakumaracharita the prince, while undermining the castle of the usurper Sinhaghosha, comes upon a subterranean chamber in which, together with her attendant women, is the fair princess Manikarnika, who had been confined here by the tyrant for twelve years, destined by the forgetful monarch to a marriage in opposition to her mother's wish, who had intended her for Arthapala himself. The prince then slays Sinhaghosha, rescues the distressed maiden and marries her (Meyer, pp. 273—275). A situation somewhat analogous, but with an unhappy ending, is found in the well known story of the Second Calender in the Arabian Nights. In this tale the prince, reduced to poverty, finds a cave, within which is immured a princess, the mistress of the Afrit Jerjis ben Rejmous. The prince, however, becoming intoxicated, kicks a talisman, thus summoning the Afrit, who cruelly murders his mistress and turns the prince into an ape (Vol. i, pp. 99—100). An interesting variant of this theme is a meeting with a maiden whose dwelling is in the lower world. In the Adventures of the Ten Princes the Brahman Matanga, accompanied by prince Rajavahana, descends, in answer to a revelation from Çiva, into Patala, where the Nagas or serpent-folk dwell. By the direction of the god, he enters a cavern on a river bank, finds a copperplate edict, which contains directions for certain magical ceremonies, and in this way reaches the lower world. There a beautiful serpent maiden meets him,

and tells him that she has been destined by fate, so a holy ascetic had told her, to marry a young Brahman who should reign with her over all Patala. Matanga joyfully weds the princess Kalindi, and the pair live together happily ever afterwards (MEYER, pp. 164—166). To this story there is a certain analogue in the history of the Queen of the Serpents in the Arabian Nights, in which the young Hasib Kerimeddin, being left by his companions to die in a honey-pit, makes his way through a crevice, and finally comes to a vast underground region of great magnificence, wherein is a golden throne surrounded by twelve thousand chairs of surpassing richness. He seats himself upon the throne and falls asleep, being awakened by the entry of a multitude of great serpents, "none knoweth their number save God the Most High. After awhile, there came a serpent as big as a mule, bearing on its back a charger of gold, wherein lay another serpent, that shone like crystal and whose face was as that of a woman". This is the queen of the serpents, Yumeleika, who receives Hasib most kindly and narrates to him many marvellous histories. At the end of two years he returns to the earth, where he becomes, by the ordinance of fate, the cause of the death of the serpent queen, so that the denouement contrasts sharply with the happy ending in the Adventures of the Ten Princes (Vol. v, pp. 55—57, 137—144).

In the story of the Queen of the Serpents Hasib, by drinking the second rising of scum of the broth of the slaughtered queen, gained supernatural sight (Vol. v, pp. 145—146). This is akin to the notion of the magic eye-salve. Of this there is a mention in the Daçakumaracharita in the story of Pushpodbhava, where the hero by this means perceives treasure hidden beneath the earth (MEYER, p. 174). In like manner in the story of Jouder and his Brothers in the Arabian Nights there is an account of a magic kohl-pot, whose contents, applied to the eyes, enable one to see all the treasures of the world (Vol. VI, p. 11).

Finally, a parallel may be noted between a passage in the single historical novel of India, the Harshacharita of Bana, to which

attention has already been called by COWELL and THOMAS in their translation of the romance (p. 193). Here it is said that "Kakavarna, being curious of marvels, was carried away no one knows whither on a artificial aerial car made by a Yavana condemned to death". This recalls at once the famous episode in the Arabian Nights of the enchanted horse, which is too well known to require more than a mention (Vol. IV, pp. 143—174). In Subandhu's novel, likewise, Kandarpaketu bears his beloved Vasavadatta, destined by her father for a loveless mariage, from Kusumapura to the distant Vindhya mountains on his magic steed Manojava (p. 125, HALL, p. 241).

2. The Sanskrit Novel and the Sanskrit Drama.

Between the novel and the drama of India there are certain points of affinity, although the dramatized novel had not invaded the Hindu stage. This similarity is, to a certain extent, inevitable, for the novel and the drama may, from one point of view, be regarded as representing the written and spoken aspects respectively of fictional thought. Certain points, therefore, the two must have in common. Disregarding purely stylistic similarities, we may touch briefly upon a few of the resemblances in situation, some of which have already been noted by LÉVI in his *Théâtre Indien*, pp. 204—205, n. 42. Here we find certain parallels, which we have already seen existing between the Sanskrit novel and the Arabian Nights, connecting the Hindu romance with the Hindu stage. In both pictures, letters, and the confidante of the heroine play an important part. For instances of these in the novel it will be sufficient to refer to the examples already cited. The picture-motif occurs in the drama, for instance, in the first act of the Viddhaçalabhanjika, in the sixth act of the Çakuntala of Kalidasa, where the king paints the portrait of his love; in the second act of the Ratnavali, assigned to Harsha, in which Sagarika paints king Vatsa's portrait, while her confidante, Susamgata roguishly adds to it Sagarika's own likeness, thus revealing to his wife, Queen Vasavadatta, her husband's flirtation; and in the first act of Kalidasa's

Malavikagnimitra, which narrates how the king, Agnimitra, had fallen in love with a picture of Malavika, which he had seen by chance. Perhaps the best known instance of the use of love letters on the Hindu stage is found in the third act of the Çakuntala, in which the nymph writes on a leaf a stanza expressing her devotion to the king, and a similar situation is found in the second act of Rajaçekhara's Karpuramanjari. The same device is employed in Kalidasa's Vikramorvaçi, in the second act of which Urvaçi, being invisible, writes a letter on bark and drops it before the king. In every play the heroine has a girl friend or group of girl friends who serve as her confidante or confidantes. In like manner, the hero has, in almost every case, his confidential friend. In the drama this friend, whatever the rank of the hero, is a Brahman, known as the Vidushaka. This character, who is the buffoon of the Hindu stage, has his analogue in the novel. Here the confidant of the hero is usually a Brahman, although he has no comic characteristics, and speaks only Sanskrit, while the vidushaka, as is well known, speaks a Prakrit dialect. This confidant in the novel, like the *servus currens* of Latin comedy, to whom unavailing efforts have been made to compare the vidushaka, aids the hero in all his intrigues. Of this character are the Brahman Vidyeçvara, the friend of Rajavahana, and the merchant's son Dhanamitra, the friend of Apaharavarman, in the Daçakumaracharita (MEYER, pp. 191, 226), Kampinjala, the Brahman comrade of Pundarika, in the Kadambari (RIDDING, pp. 115—132), and Makaranda, the confidant of Kandarpaketu, in the Vasavadatta. The role of the Buddhist nun is a familiar one in Hindu literature, where she might be termed euphemistically a match-maker. She thus appears in the Adventures of the Ten Princes as aiding Apaharavarman to meet the actress Kamamanjari (MEYER, p. 227), Ratnavati to regain her husband Balabhadra (ib., pp. 306—308), and it is she who proposes to Kalahakanthaka the scheme whereby he wins Nitambavati (ib., pp. 310—311). In Bhavabhuti's drama Malatimadhava the Buddhist nun Kamandaki invents a plan by which she brings about the union of the lovers Madhava and Malati. (See further LÉVI, p. 214.) Less frequent points

of resemblance between the drama and the novel are the devices of dreams and birds, whose occurrence in the Sanskrit romance has been noted above. In the drama the dream is found in the first act of the Viddhaçalabhanjika of Rajaçekhara, where king Vidyadharamalla, like Kandarpaketu in Subandhu's novel, sees toward dawn the figure of an unknown maiden with whom he falls in love, and with whom he is at last united. In somewhat similar fashion king Chandrapala, having already become enamored of a young girl, has a vision of his love which increases his passion, as he narrates to the vidushaka in the third act of the Karpuramanjari, also composed by Rajaçekhara. A striking dramatic parallel with the kindly bird of the Vasavadatta is found in the second act of the Ratnavali, assigned to Harsha, where a parrot, by repeating the conversation of Sagarika, a maiden of unknown origin, with her confidante Susamgata, reveals to the enamored king Vatsa the welcome knowledge that his love is reciprocated. A further parallel which deserves notice is the device of a serpent's bite, either pretended or real, in order to escape danger. In the fourth act of Kalidasa's Malavikagnimitra the king implores the vidushaka Gautama to help him regain his beloved Malavika, who has been imprisoned by his jealous queen. Gautama pretends to have been bitten by a snake, and entreats the queen to let him have her signet-ring, which is marked with a serpent, to cure his wound by sympathetic magic. Thus obtaining the signet of the queen. he easily secures Malavika's release. Similar in motif is the trick by which Arthapala, in the Adventures of the Ten Princes, frees his father Kamapala from execution by dropping a serpent on him. The snake bites the condemned man, who falls unconscious, his death prevented only by his son's knowledge of the serpent-charmers' arts, and is borne to his home, where he is happily restored to life (MEYER, pp. 268—272).

A curious similarity between the novel and the drama is the use of burglary as a literary theme. In the Adventures of the Ten Princes a band of thieves break into the apartment of the king of Lata (MEYER, p. 169), while the prince Apaharavarman sets out to rob a house, bearing with him a sword, a serpent-shaped shovel, a

small musical instrument (to make sure that no one in the house was awake), a pair of pincers, a wooden man's head (thrust into the room to receive any possible blow instead of the thief's own pate), some magic powder and a magic wick, a rope and a grappling iron, and a box of bees (to be let loose in the room to put out the light by flying into it). By the help of all these paraphernalia, Apaharavarman is a great success as a thief (ib., pp. 217—218). This inevitably suggests one of the most amusing scenes in all the Sanskrit drama, the burglary committed by the Brahman Çarvilaka in the third act of the Mricchakatika Çarvilaka desires above all things to be a scientific thief, and he meditates long and earnestly on the shape and size of a hole to be broken through burned brick, making his measurements with his own Brahmanical cord. He also has his wooden head and insects to fan out the lamp. Thus, aided by Maitreya, the vidushaka of the play, who talks of the hidden treasure in his sleep, Çarvilaka also manages to carry off a respectable sum.

The use of magic is an interesting point which both the forms of literature we are considering have in common. The fifth and sixth acts of the Malatimadhava, perhaps the most ghastly in all the Hindu drama, where the terrible worship of Kali almost wins her human sacrifice which is wrenched from her only by the kindly Buddhist nun Kamandaki, find only a suggestion in the black magic described by the blackguard Kalahakanthaka to the king to accuse Nitambavati of witchcraft and so to win her for his own (MEYER, p. 312). On the other hand, both the drama and the novel know the use of magic for kindly purposes. In the Daçakumaracharita the magician Vidyeçvara, in order to wed Prince Rajavahana to the princess Avantisundari, performs rites before king Manasara which cause great serpents to appear and monstrous vultures to snatch them away. He then represents by his magic power the rending of Hiranyakaçipu by the man-lion Vishnu. To complete the function Vidyeçvara proposes to marry a maiden who resembles the princess to a young prince. The king, whose eyes are first annointed with a magic salve, readily consents, and thus, while all think that the

marriage, like what has gone before, is but a phantom, Rajavahana and Avantisundari are united by the resourceful Brahman (MEYER, pp. 193—194). A similar situation is found in the fourth act of the Ratnavali, in which Sagarika is loved by king Vatsa, and is therefore an object of jealousy to his wife Vasavadatta, who has imprisoned the girl. To the king's aid comes a magician, who by his art causes visions of the gods to be seen. At this instant messengers enter, who reveal the fact that Sagarika, whose parentage has thus far been unknown, is in reality the princess Ratnavali, and the queen relents. Again the magician waves his bunch of peacock feathers, and the entire palace is in flames. Vatsa in terror plunges into the burning building and brings the fainting Sagarika forth in his arms. Then the flame disappears, and all is as it had been, except that the king may now be united with his love, for the burning palace also was but magic.

Such episodes as those just mentioned show an approach to more tragic situations. It is a well known canon that death scenes are not permitted on the Hindu stage. The same rule holds in the novel, excepting in the romance of roguery, which defies more conventions than those of the rhetoricians. Yet we have examples of a death both in the novel and the drama, although it must be noted in most cases there is a speedy restoration to life. In Bana's Kadambari we find the deaths of Pundarika and Chandrapida described (RIDDING, pp. 129, 193), in both cases ultimately followed by reincarnation. On the other hand, in the same author's Harshacharita, the death of Prabhakaravardhana, Harsha's father, is described without a subsequent revivification (COWELL and THOMAS, pp. 139—145, 155—156). As a parallel we have in the fifth act of the remarkable Buddhist drama, also assigned to Harsha, the Nagananda, the self-sacrifice of Jimutavahana to the bird Garuda to save the serpent race, of whose number Garuda daily devours one. The nobility of this deed converts the bird, but Jimutavahana lies dead until the goddess Gauri appears. She brings the prince to life, and under the shower of ambrosia which she causes to fall all the serpents

which Garuda had slain live once more and are no longer harassed by their ancient foe.

As a final parallel between the drama and the novel may be cited the curse of a wrathful sage, which condemns a goddess to descend to earth. In the Harshacharita the deity Sarasvati is cursed by a saint named Durvasas because she had smiled at him when he, beside himself with anger in an argument with another ascetic, had made a discord in singing a Saman. He condemns her to dwell on earth despite the appeals of gods and saints. Only Brahma himself can modify the curse, which he decrees shall end when she beholds the face of her child born of a mortal father (COWELL and THOMAS, pp. 4—9, 29). This suggests at once the prologue to the third act of Kalidasa's Vikramorvaçi. Here it is related how the celestial nymph Urvaçi, while acting in a drama before the god Indra, with her thoughts fixed on her lover had spoken in one of her lines his name, Pururavas, instead of Purushottama, as her text required. For this she had been condemned by the heavenly stage-manager, Bharata, to wander on the earth, but Indra had mitigated the curse, granting her permission to dwell with her lover, king Pururavas, until he should see a child which she should bear him. In the following act of the same play, Urvaçi, still half-bewildered by Bharata's curse, and momentarily piqued by unfounded jealousy of Pururavas, enters the grove of the war-god Kumara, where no woman may set foot. There she is immediately turned into a creeping plant, while the king frantically seeks her everywhere, until he finds a magic stone of reunion which guides him to his love, and at his touch the creeper becomes once more his Urvaçi. This same motif is employed in Subandhu's novel. Awaking from sleep, Kandarpaketu finds Vasavadatta no longer beside him, for she had left him to gather fruit to stay his hunger. She too had unawares entered a holy grove, and had been changed into a stone statue by the angry ascetic who dwelt there. Perceiving the evil he had wrought upon the innocent, however, he soon limited the duration of his curse so that it should last only until her lover's hand should

touch her. Meanwhile Kandarpaketu, in despair at his fruitless search for her, had been restrained from suicide only by a promise from the sky that he should at last be reunited with his love. Finally in his wanderings, after many months, he finds the statue, and in his embrace Vasavadatta awakens to life and happiness (HALL, Introd., pp. 40—43).

Whether the drama in India actually influenced the novel is a question which with our present material it would be hard to answer, yet such an influence is at least among the possibilities, and it is interesting to see two forms of literature so closely related in modern times suggesting one another in ancient India.

3. Reincarnation as a novelistic Device.

The doctrine of reincarnation, one of the cardinal features of the religions of India, naturally enters into the construction of the novel. It forms the basis of the framework of the Buddhist Jatakas, and is not infrequent in Somadeva's Kathasaritsagara. In the novel proper, only two of the romances make any use of it, for it is entirely lacking from the Vasavadatta and the Harshacharita. On the other hand, it forms the fundamental principle of the Kadambari. In this novel a learned parrot, named Vaiçampayana, is brought by a Chandala maiden to king Çudraka. In explanation of its wisdom, which astonishes the king, the bird tells him that it had learned the story of its former births from Jabali, a pious hermit in the forest. The ascetic had straightway perceived that this was not the first life of Vaiçampayana, and had said that the bird would certainly recall its previous existence like the vision of a dream when he should tell the whole story of its former birth (RIDDING, p. 44). The parrot had been the son of Çukanasa, the Brahman minister of king Tarapida, whose own son was Chandrapida, or Crest-Jewel of the Moon, so named because the king had seen in a vision the full moon entering the mouth of his queen, Vilasavati (ib., p. 59). As the young prince, mounted on his steed, Indrayudha, was hunting on the shores

of Lake Acchoda, he saw a young ascetic maiden, Mahaçveta. As he asked her of herself, she burst into tears and told him of her unhappy love for a young Brahman hermit, Pundarika. They had become enamored of each other but he, whose vows forbade love, had died of grief. She had resolved to follow him in death, when a divine being descending from the moon, and in fact the moon-god himself, had said to her "Mahaçveta, my child, thou must not die; for thou shalt again be united with him!" (ib., pp. 133). She waited for him, therefore, in sorrow even until the coming of Chandrapida. But her friend Kadambari, like herself an immortal princess of Gandharva race, had vowed to remain unwed while Mahaçveta mourned. The latter maiden therefore invited Chandrapida to help her dissuade Kadambari from her vow. Thus meeting the princess Kadambari, she and Chandrapida at once fell in love, but a summons from his father, received while he was absent from his princess for a time and in the company of Vaiçampayana and of his confidante, the maiden Patralekha, recalled him to his capital without an opportunity to say farewell. He left Vaiçampayana in command of the army, while Kadambari, thinking herself abandoned, pined away in sorrow. Vaiçampayana, in a course of a march, came to Lake Acchoda, where he was strangely moved, as if some memory had been aroused within him by the sight of a bower on the bank (ib., p. 189). Although he did not know the reason of his agitation, this was the very bower where Pundarika had met Mahaçveta (ib., p. 103) and where the princess still remained. His army, unable to draw him thence, left him and all trace of him was lost. In twofold anxiety, both for Kadambari and for Vaiçampayana, Chandrapida returned and made enquiries of Mahaçveta. She replied that a young Brahman, whom he knew to be Vaiçampayana, had become strangely and suddenly infatuated with her, who had no thought for any but Pundarika. Thereupon she had cursed him to become a parrot and he had fallen dead before her. Then too late she had learned that she had cursed her lover's friend (ib., pp. 191—193). At that moment Kadambari appeared, only to see Chandrapida die of grief. She endeavoured to

follow him as Mahaçveta had endeavoured to follow Pundarika, but like her friend she was prevented by heaven. For as she bent over her lover's body, a strange light shone from the corpse, and a voice from the sky told her that Chandrapida's body was filled with the light of the Moon and was not subject to death, wherefore it must be preserved with all care. To Mahaçveta the same voice brought the glad news that the body of her lover, Pundarika, was also preserved, awaiting its union with her. Immediately Patralekha sprang on the steed Indrayudha and plunged into the lake, from which arose a young ascetic whom Mahaçveta at once recognized as Kapinjala, the comrade of Pundarika (ib., pp. 195—196, 115). He had been in heaven, where Pundarika's body lay, and there the Moon had explained to him the mystery, saying: "When I was rising to help the world I was cursed by thy friend (Pundarika), because my beams were slaying him before he could meet his beloved; and he prayed that I, too, might die in the land of Bharata, the home of all sacred rites, knowing myself the pains of love. But I, wrathful at being cursed for what was his own fault, uttered the curse that he should endure the same lot of joy or sorrow as myself . . . . . Yet he and I must both be born twice in the world of mortals, else the due order of births will not be fulfilled" (ib., p. 196). Kapinjala himself had been cursed to become a horse for leaping over a heavenly horsemen in his blind grief at Pundarika's death, but because he had done this unintentionally, he was permitted to be the steed of Chandrapida (the Moon in his earthly incarnation as the result of the curse already mentioned), the friend of Vaiçampayana, who was himself the reincarnation of Chandrapida's old comrade Pundarika (ib., pp. 196—197). The story thus told to the parrot by the hermit Jabali awakened the bird to memory of his former births (ib., pp. 202—203). He had escaped from the grove of the ascetic and finally had been carried by one who seemed a Chandala maiden to king Çudraka. The words of the parrot brought back to the king knowledge of lives gone by, and the curse was ended (ib., p. 206). Then, as Kadambari bent over Chandrapida's body on the shore of

Lake Acchota, life came to it again, leaving the mortal shape of Çudraka, while Pundarika descended from the sky, bringing joy to Mahaçveta's heart (ib., pp. 206—207). To make the moon-cycle complete, we are told that Chandrapida's confidante, Patralekha, was in reality Rohini, one of the favorite wives of the moon (ib., 208). In this manner, at once intricate and logical, three successive incarnations form the theme of Bana's novel. The following table may make the relations more plain:

2d life before,	Pundarika	Mahaçveta	Moon	Kadambari
1st " "	Vaiçampayana	"	Chandrapida	"
Present life,	Parrot	"	Çudraka	"

Indrayudha, Chandrapida's steed was Kapinjala, Pundarika's friend. Patralekha, Chandrapida's confidante, was Rohini, the moon's wife.

In the Adventures of the Ten Princes, the prince Rajavahana falls suddenly in love with the princess Avantisundari. As he wonders at the suddenness of his passion, he sees a swan approach the princess which she jestingly asks him to catch. The scene recalls to him his previous incarnation, when he as king Çamba had been wedded to her as queen Yajnavati. He had seen a swan asleep and had tied its wings together, laughing at its awkward struggles. The swan was a Brahman engaged in meditation, and the bird cursed the king for his sin to be separated from his wife. The sage, was, however, softened by the king's plea that he had acted ignorantly, and he therefore limited the parting to two months, and the time to a future incarnation. Therefore prince Rajavahana begged the princess to excuse him from catching the swan. When the royal pair had been wedded, they saw in a dream a swan whose feet were tied, and the prince awoke to find silver chains upon his limbs. For two months he was in confinement, and at the very moment of execution his bonds were changed into a maiden of supernatural beauty, named Suratamanjari. She had herself been cursed by the angry sage Markandeya, on whose head some pearls from her necklace had accidentally fallen, to become a silver chain (MEYER, pp. 185—186, 196, 200—201).

In the story of Arthapala in the Adventures of the Ten Princes we have a hint of a very complex tale of three incarnations involving six persons. Of this story no details are given, all the events transpiring only in this life while the names alone of the former births are given. Taravali, who had been in a previous incarnation under the name Aryadasi the semidivine wife of the royal minister Kamapala, tells him that the god Kuvera had revealed to her the triple reincarnation of Kamapala, Kantimati (his wife), Somadevi, Sulocana, and Indrasena (apparently co-wives), and Taravali herself. This list is as follows in the second and first previous lives and the present life respectively (Meyer, pp. 265—266):

2d life before,	Çaunaka Bandhumati Vedimati Hamsavali Nandini Gopakanya[1]
1st „ „	Çudraka Vinayavati Aryadasi Surasena Rangapataka Aryadasi
Present life	Kamapala Çantimati Somadevi Sulochana Indrasena Taravali

This use of reincarnation as a novelistic device has not been noted, so far as I am aware, by any of those who have written on the subject of metempsychosis in India.

Newark, New-Jersey. February 17, 1904.

[1] It is uncertain whether Gopakanya is a proper name. It may mean "milkmaid", in which case it is to be compared with the simple mention of the Moon (Chanda) in the incarnation-list cited above from the Kadambari.

Der Ursprung des indischen Dramas und Epos.

Von

Johannes Hertel.

I.

1. Will sich Hektor ewig von mir wenden,
Wo Achill mit den unnahbarn Händen
Dem Patroklus schrecklich Opfer bringt?
Wer wird künftig deinen Kleinen lehren
Speere werfen und die Götter ehren,
Wenn der finstre Orkus dich verschlingt?

2. Teures Weib, gebiete deinen Tränen!
Nach der Feldschlacht ist mein feurig Sehnen,
Diese Arme schützen Pergamus.
Kämpfend für den heil'gen Herd der Götter
Fall' ich und, des Vaterlandes Retter,
Steig' ich nieder zu dem styg'schen Fluß.

3. Nimmer lausch' ich deiner Waffen Schalle,
Müßig liegt dein Eisen in der Halle,
Priams großer Heldenstamm verdirbt.
Du wirst hingehn, wo kein Tag mehr scheinet,
Der Cocytus durch die Wüsten weinet,
Deine Liebe in dem Lethe stirbt.

4. All mein Sehnen will ich, all mein Denken
In des Lethe stillen Strom versenken,
Aber meine Liebe nicht.
Horch! Der Wilde tobt schon an den Mauern,
Gürte mir das Schwert um, laß das Trauern!
Hektors Liebe stirbt im Lethe nicht.

II.

1. Was suchet Saramā an dem Gestade?
Fern sind und abgelegen seine Pfade.
Wo streiftest du? Was kommst du, uns zu sagen?
Wer hat dich über Rasās Flut getragen?

2. Bin Indras Botin, komm' auf sein Geheiße,
Und euren Schätzen, Paṇi, gilt die Reise.
Und als ich bebte, da es galt zu springen,
Gab mir des Gottes Beistand das Gelingen.

3. Wer ist denn Indra? Wie ist er gestaltet,
Dem Saramā das Botenamt verwaltet?
Er komme nur! Wir wollen Freunde werden;
Als Kuhhirt kann er hüten unsre Herden.

4. Daß man ihm schade, hab' ich nie vernommen;
Doch schaden kann, für den ich herkommen.
Nicht tiefe Ströme können ihn umhegen,
Und euch, ihr Paṇi, wird der Gott erlegen.

5. Die Rinderherden, die dich angezogen,
Um die des Himmels Enden du umflogen,
Wer sollte sie dir lassen sonder Streite?
Und scharfe Waffen sind auf unsrer Seite!

6. Mit Worten, Paṇi, könnt' ihr nicht versehren.
Wenn schußfest eure sünd'gen Leiber wären,
Und unzugänglich alle eure Pfade:
Bṛhaspati versagt euch seine Gnade.

7. Auf Bergesgrund ist unser Schatz verschlossen.
Er ist gefüllt mit Schätzen, Rindern, Rossen.
Die Paṇi hüten sein, erprobte Hüter!
Vergebens lockten dich die reichen Güter.

8. Der Sänger Scharen rüsten sich zum Werke.
Der Somatrunk gab ihnen Heldenstärke.
Sie werden teilend eure Herden suchen.
Die Paṇi werden noch ihr Wort verfluchen.

9. So kam uns Saramā denn ins Gehege.
Der Götter Beistand bahnte dir die Wege.
Willst fürder du als Schwester bei uns wohnen,
Wir wollen dir mit Rinderherden lohnen.

10. Woll't mich um Bruder nicht und Schwester fragen:
Von Indra laßt's und Aṅgiras euch sagen.
Mir war's, als ob auf Rinder beide sannen,
Als ich sie ließ; drum hebt euch flugs von dannen!

11. In fernste Fernen sollt ihr, Paṇi, eilen!
Hér die geraubten Kühe, ohn' Verweilen!
Die Ṛṣi und Bṛhaspati entdeckten,
Die Steine auch und Soma die versteckten.[1]

Ein Zufall fügt es, daß die beiden vorstehenden Gedichte einem Chinesen in die Hand fallen, der im Reiche der Mitte von einem deutschen Geschäftsfreund Deutsch gelernt hat, so gut, daß er in dieser Sprache ohne Schwierigkeit einen modernen Roman liest und sich dem Genusse moderner deutscher Dichtung widmen kann. Was wird er von den beiden Dichtungen für einen Eindruck gewinnen?

Unser Chinese ist ein wißbegieriger Mann. Er grübelt über den beiden Gedichten: aber das kürzere ist ihm ebenso unverständ-

---

[1] Warum ich dieses Lied, ṚV x, 108, in dieser sehr freien Übersetzung gebe, die natürlich auf Originalität der Interpretation keinerlei Anspruch erhebt, wird sich sogleich zeigen.

lich, wie das längere. Er findet zwar heraus, daß beide nur Reden enthalten. Aber der Inhalt bleibt ihm dunkel. Hektor, Achill und Patroklus, der finstere Menschenfresser Orkus, der beschützte Pergamus, der styg'sche Fluß, Priam, der weinende Cocytus, der Lethe, in dem die Liebe stirbt oder nicht stirbt, der Wilde, der an den Mauern tobt, lassen ihn schließlich auf die Vermutung kommen, daß das erste Gedicht unmöglich vollständig sein kann. Offenbar handelt es sich um eine ziemlich verwickelte, umfangreiche Erzählung, aus der hier nur einige Strophen mitgeteilt sind. Er kann sich keinen Grund denken, warum etwa von einer größeren Erzählung nur einzelne unverständliche Strophen ausgehoben sein könnten, während die anderen Strophen, die die Erzählung vervollständigen, weggelassen sein sollten. Da kommt ihm der Gedanke: ,Die Erzählung, die zum Verständnis notwendig ist, wird wahrscheinlich in Prosa vorgetragen und nur die Strophen, die offenbar lyrische Höhepunkte markieren, werden aufgezeichnet. Denn nur sie stehen fest, während die Prosa dem jeweiligen Erzähler zu beliebiger Variation überlassen bleibt.' Damit ist er bei der *ākhyāna*-Theorie angelangt.

Nach einiger Zeit kommt ein deutscher Missionar in den Wohnort unseres Chinesen, der die Gelegenheit benutzt, sich Gewißheit zu verschaffen, dem Missionar die beiden Gedichte vorlegt und ihm seine Vermutung vorträgt. Der Missionar aber erklärt ihm: ,Sie täuschen sich, Verehrtester. Das erste Gedicht ist nie anders vorgetragen worden, als es hier auf dem Papier steht. Es bezieht sich zwar auf eine berühmte Sage; aber da jedem Leser in Deutschland, der sein Gymnasium besucht hat, diese Sage mit den darinnen vorkommenden Wesen und Örtlichkeiten bekannt ist, so kann der Dichter ohne weiteres ein Motiv aus ihr entlehnen und in einem kurzen Dialog behandeln und dabei sicher sein, von seinen Lesern verstanden zu werden. Mit dem zweiten Gedicht wird es sich wohl ähnlich verhalten, denn es ist ganz so gebaut wie das erste. Freilich sind mir die Namen und die zugrunde liegende Sage unbekannt, sodaß ich Ihnen leider darüber keinen Aufschluß geben kann.'

Ich glaube, der Missionar hat bezüglich des zweiten Gedichtes ebenso recht, wie bezüglich des ersten. Wir befinden uns dem Hymnus ṚV x, 108 gegenüber annähernd in derselben Lage, wie unser europäisch gebildeter Chinese gegenüber dem Schiller'schen Gedichte. In einer ganz anderen Lage aber war natürlich das Publikum des alten Ṛṣi. Dem vedischen Inder war die Sage, auf die hier angespielt wird, ganz genau bekannt und der Ṛṣi konnte ihr, genau wie Schiller, das Motiv zu seinem poetischen Dialog entlehnen, ohne einer ergänzenden Prosa zu bedürfen.

Ein Unterschied besteht doch. Der moderne Dichter, der auf Leser rechnet, hat durch den Druck ein äußerst bequemes Mittel in der Hand, sein Publikum sofort zu orientieren. Er gibt seinem poetischen Dialog eine Überschrift und setzt den Strophen die Namen der redenden Personen vor. Der vedische Dichter konnte sein Werk nur vortragen oder vortragen lassen. Wie haben wir uns nun den Vortrag der vedischen ‚Hymnen' zu denken?

Ohne allen Zweifel sind sie gesungen worden.

Werfen wir einen Blick auf die Literaturen anderer Völker, so finden wir überall und vor der Einführung der Buchdruckerkunst ausnahmslos mit der Strophe (oder dem Leich) die Melodie verbunden. Ich erinnere an Otfrid, an das Nibelungen- und Kudrunlied, an das altfranzösische Rolandslied, an die Lyrik unseres Mittelalters wie des klassischen Altertums, an die Chöre der griechischen Dramen. Sobald in den letzteren der κορυφαῖος in die Sprechstimme übergeht, redet er stichisch, nicht strophisch. Ähnliches beobachten wir beim mittelalterlichen europäischen Epos. Das ‚Volksepos' wird gesungen und ist daher in Strophenform abgefaßt; das Kunstepos wird gesprochen und ist daher stichisch. Das liegt in der Natur der Sache. Denn dazu, mehrere Verse zu einer Gruppe (Leich, Strophe) zusammenzufassen, kommt man eben nur durch die Melodie, die einen beschränkten Umfang hat. Die Melodie zwingt zur Leich- oder Strophenbildung. Fällt die Melodie dagegen weg, so fällt auch der Zwang zur Strophe weg. Diese Verhältnisse sind so lange völlig unversehrt geblieben, als die Dichtung für münd-

lichen Vortrag und fürs Ohr bestimmt war. Im Papierzeitalter, in dem der Dichter mit Schreibmaschine sein ,Manuskript' ausarbeitet, um es für bebrillte Leser durch den Setzer vervielfältigen zu lassen, haben sich die ursprünglichen Verhältnisse natürlich verschoben.

Wie steht es nun in dieser Beziehung mit der indischen Dichtung? Es ist bekannt, daß in Indien noch heute der geschriebene oder gedruckte Text bei weitem nicht das Ansehen genießt wie der gedächtnismäßig angeeignete. Die *śāstra*, die in Strophen abgefaßt sind, werden mündlich überliefert, dem Schüler so lange vorgetragen und von diesem so lange wiederholt, bis er sie völlig im Gedächtnis hat. Wir dürfen darnach mit ziemlicher Bestimmtheit voraussetzen, daß sich dort die Form des poetischen Vortrags viel fester gehalten hat als bei uns. Der Vortrag metrischer Stücke wird seinem Wesen nach heute noch derselbe sein, der er vor Jahrtausenden war. Nun kommt der Einzelvers in der indischen Poesie nur hie und da vor, immer ausnahmsweise, nie als Hauptbestandteil eines Gedichtes. Das regelrecht Herrschende in der indischen Poesie aller Gattungen ist die Strophe. Wenn also die eben vorgetragenen Anschauungen richtig sind, so müssen wir erwarten, daß in Indien weder in alter Zeit noch heute gesprochene Verse existiert haben, sondern daß die Verse immer gesungen wurden und noch heute immer gesungen werden.

Für die Gegenwart haben wir einen einwandfreien Zeugen, der dieses Resultat bestätigt. G. BÜHLER sagt auf der Rückseite der Schrifttafel in seinem *Leitfaden f. d. Elementarcursus des Sanskrit*: ,Verse werden stets gesungen.'[1]

War der bisherige Gedankengang richtig, so setzt das heutige Singen der Verse dieselbe Gepflogenheit auch für die Vergangenheit voraus. Da das Epos der Inder über die Strophenform nicht hinausgekommen ist, so muß es wie unser abendländisches Volksepos gesungen worden sein. Der Śloka muß aus Sing-, nicht aus Sprechversen bestehen, und wenn wir वद् und ähnliche Wurzeln in ihm finden zur Einführung von Reden, so müssen wir erwarten, daß

[1] Vgl. auch S. 83.

solche, eigentlich auf gesprochene Rede deutende Wurzeln unter der Voraussetzung gebraucht sind, daß in Wirklichkeit die Personen nicht, wie es das Epos darstellt, metrisch, sondern natürlich prosaisch gesprochen haben.

Für die Richtigkeit dieser Anschauung ergibt sich der Beweis aus einer der ältesten Episoden des MBh, aus der Erzählung von Nala und Damayantī. MBh. ed. Protap Chundra Roy III, 67 wird erzählt, daß Nala in den Dienst Ṛtuparṇas trat. Str. 8 ff. lauten:[1]

एवमुक्तो नलस्तेन [scil. ऋतुपर्णेन] न्यवसत्तत्र पूजितः ।
ऋतुपर्णस्य नगरे सहवार्ष्णेयजीवलः ॥ ८ ॥
स वै तत्रावसद्राजा वैदर्भीमनुचिन्तयन् ।
सायं सायं सदा चेमं श्लोकमेकं जगाद ह ॥ ९ ॥
क्व नु सा क्षुत्पिपासार्ता श्रान्ता शेते तपस्विनी ।
स्मरन्ती तस्य मन्दस्य कं वा साद्योपतिष्ठति ॥ १० ॥
एवं ब्रुवन्तं राजानं निशायां जीवलो ऽब्रवीत् ।
कामेनां शोचसे नित्यं श्रोतुमिच्छामि बाहुक ॥ ११ ॥
आयुष्मन्कस्य वा नारी यामेवमनुशोचसि ।
तमुवाच नलो राजा मन्दप्रज्ञस्य कस्यचित् ॥ १२ ॥
आसीद्बहुमता नारी तस्याद्दृढतरं वचः ।
स वै केनचिदर्थेन तया मन्दो व्ययुज्यत ॥ १३ ॥
विप्रयुक्तः स मन्दात्मा भ्रमत्यसुखपीडितः ।
दह्यमानः स शोकेन दिवारात्रमतन्द्रितः ॥ १४ ॥
निशाकाले स्मरंस्तस्याः श्लोकमेवं स गायति ।

Wir sehen hier also, daß tatsächlich die Wurzeln ब्रू und गद् vom Vortrage eines Śloka vollständig synonym mit गै gebraucht sind. Über die Bedeutung der Wurzel गै aber kann durchaus kein Zweifel bestehen. Sie bedeutet in alter Zeit ausschließlich ‚singen'.[2]

[1] Ich korrigiere stillschweigend die Druckfehler der Ausgabe.

[2] Dagegen darf es natürlich nicht befremden, wenn wir bei Leuten, die in Sanskrit schreiben, ohne der Sprache völlig mächtig zu sein, in später Zeit ge-

Die MBh-Stelle lehrt uns aber, glaube ich, noch mehr. Der Umstand, daß die Wurzeln गद् und ब्रू an ihrem Anfang gebraucht sind, beweist, wenn wir nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit dem Dichter hier eine arge Ungeschicklichkeit in die Schuhe schieben wollen, daß sie für den Hörer oder Leser nicht mißverständlich waren, mit anderen Worten, daß das Singen des Śloka selbstverständlich war.

Nach dem ganzen Wortlaut der Stelle aber wird man dann annehmen müssen, daß auch die übrigen Śloken beim Vortrag gesungen wurden, genau so also wie die Strophen des mittelalterlichen Volksepos in Frankreich und Deutschland.

So finden wir denn auch im PW s. v. श्लोक 3 verzeichnet: भूमिः श्लोकं जगौ aus **Śatp. Br.** 13, 7, 1, 15; तदप्येते श्लोका अभिगीताः **Ait. Br.** 8, 22; daselbst unter W. 2 गा: इदं काव्यमगायताम् **Rām.** 1, 4, 13; गीयतामिदमाख्यानम् 10; जगुः श्लोकमिमम् 2, 42. MBh 3, 2648.[1]

Im Raghuvaṃśa xv, 33 ff. wird von dem Unterrichte erzählt, den Vâlmîki den Knaben Kuśa und Lava zuteil werden ließ. Es heißt da:

साङ्गं च वेदमध्याप्य किंचिदुत्क्रान्तशैशवौ ।
स्वकृतिं गापयामास कविप्रथमपद्धतिम् ॥ ३३ ॥
रामस्य मधुरं वृत्तं गायन्तौ मातुरग्रतः ।
तद्वियोगव्यथां किंचिच्छिथिलीचक्रतुः सुतौ ॥ ३४ ॥

Unter स्वकृतिं in 33c ist das Rāmāyaṇa zu verstehen, wie Mallinātha richtig bemerkt (स्वकृतिं काव्यं रामायणाख्यं गापयामास).

---

legentlich auch der Wurzel गै an Stellen begegnen, wo nur वद्, ब्रू, गद् etc. berechtigt wären. PW und pw kennen diese Bedeutung von गै überhaupt nicht. Sie begegnet aber im späten Jaina-Sanskrit. WEBER zitiert aus dem Campakaśreṣṭhikathānaka (S. [569] 3 des Sonderabdrucks) fünf Stellen (Z. 126, 137, 338, 437, 472 — so ist statt 71 zu lesen! —), aus dem Uttamacaritrakathānaka (SKPAW, 27. März 1884, S. 274) zwei Stellen (Z. 107 u. 285), an denen जगौ für ‚inquit' vor prosaischer Rede steht.

[1] Ich vermute, daß damit die oben besprochene Stelle gemeint ist, habe aber keine Ausgabe zur Hand, die den Vergleich ermöglichte. Eine Umrechnung der Zählung Protap Chundra Roys in durchgezählte Śloken führt auf V. 2649.

Ragh. xv, 37 wird berichtet, wie Śatrughna an Vâlmîkis Einsiedelei vorbeikommt und die Wirkung beobachtet, die der epische Vortrag Kuśas und Lavas auf das Wild hervorbringt:

भूयस्तपोव्ययो मा भूद्वाल्मीकेरिति सोऽत्यगात् ।
मैथिलीतनयोद्गीतनिःस्पन्दमृगमाश्रमम् ॥

Und wie die beiden Rhapsoden das Epos verbreiten, wird xv, 63 und 64 berichtet:

अथ प्राचेतसोपज्ञं रामायणमितस्ततः ।
मैथिलेयौ कुशलवौ जगतुर्गुरुचोदितौ ॥
वृत्तं रामस्य वाल्मीकेः कृतिस्तौ किंनरस्वनौ ।
किं तद्येन मनो हर्तुमलं स्यातां न शृण्वताम् ॥

In den nächsten Strophen heißt es:

रूपे गीते च माधुर्यं तयोस्तज्ज्ञैर्निवेदितम् ।
ददर्श सानुजो रामः शुश्राव च कुतूहली ॥
तद्गीतश्रवणैकाग्रा संसदश्रुमुखी बभौ ।
हिमनिष्यन्दिनी प्रातर्निर्वातेव वनस्थली ॥

Nach Rāmāyaṇa ed. Parab vii, 71, 14 f. hört Śatrughna in Vālmīkis Einsiedelei den Vortrag des Rāmāyaṇa:

गीतमाधुर्यमुत्तमम् ।
शुश्राव रामचरितं तस्मिन्काले यथा कृतम् ॥
तन्त्रीलयसमायुक्तं त्रिस्थानकरणान्वितम् ।
संस्कृतं लक्षणोपेतं समतालसमन्वितम् ॥

Rām. vii, 93, 4 ff. wird von Vālmīki erzählt:

स शिष्यावब्रवीद्धृष्टौ युवां गत्वा समाहितौ ।
कृत्स्नं रामायणं काव्यं गायतं परया मुदा ॥ ४ ॥
ऋषिवाटेषु पुण्येषु ब्राह्मणावसथेषु च ।
रथ्यासु राजमार्गेषु पार्थिवानां गृहेषु च ॥ ५ ॥
रामस्य भवनद्वारि यत्र कर्म च कुर्वते ।
ऋत्विजामग्रतश्चैव तत्र गेयं विशेषतः ॥ ६ ॥

द्िवसे विंशतिः सर्गा गेया मधुरया गिरा ।
प्रमाणैर्बहुभिस्तत्र यथोद्दिष्टं मया पुरा ॥ १० ॥
इमास्तन्त्रीः सुमधुराः स्थानं वापूर्वदर्शनम् ।
मूर्च्छयित्वा सुमधुरं गायतां विगतज्वरौ ॥ १३ ॥
तद्युवां हृष्टमनसौ श्वः प्रभाते समाहितौ ।
गायतं मधुरं गेयं तन्त्रीलयसमन्वितम् ॥ १५ ॥

Und so wird auch in den beiden folgenden *sarga* der Vortrag des Epos geschildert als Gesang mit Saitenspiel. Die indischen Rhapsoden trugen ihre Dichtungen also genau so vor, wie unsere mittelalterlichen Spielleute die ‚Volksepen‘.

Wir haben gesehen, daß es die Melodie ist, die die Strophenbildung bedingt; wir sahen weiter, daß heute in Indien alle Verse, zur älteren epischen Zeit und höchstwahrscheinlich auch zu der der Brāhmaṇa der Śloka gesungen ward. Nach dem Gesagten werden wir das für andere Strophen gleichfalls voraussetzen müssen. Aus unserer Betrachtung ergibt sich auch, daß das Singen der Strophen unmöglich eine Neuerung sein kann, daß es im Gegenteil notwendig ursprünglich sein muß. Wir werden also logischerweise auch für alle älteren, d. h. vorepischen Strophen Gesangsvortrag voraussetzen müssen.

Die herrschende Auffassung, die auch im PW zum Ausdruck kommt, ist die, daß die Strophen, die der Hotar vortrug, ‚rezitiert‘, d. h. gesprochen wurden, während die Udgātar ihre Sāman-Strophen sangen. Ich halte zwar durch das Gesagte den Beweis dafür schon für erbracht, daß diese Auffassung irrtümlich ist. Da es sich aber hier um etwas prinzipiell Wichtiges handelt, muß ich noch mit ein paar Worten auf die Frage des Vortrags der ṚV-Lieder eingehen.

Die bekannte Nirukta-Stelle (13, 7), die sich auf den Vortrag der Hymnen beim Opfer bezieht, lautet: ऋग्भिः शंसन्ति यजुर्भिर्यजन्ति सामभिः स्तुवन्ति. Nach der üblichen Auffassung würde das bedeuten: ‚Die Ṛk-Verse werden rezitiert (gesprochen), mit den Yajus-Versen begleitet man die Opferhandlung, die Sāman-Verse werden gesungen‘.

Nun ist aber, so viel mir bekannt, für शंस् die Bedeutung ‚sprechen‘, im Gegensatz zu ‚singen‘, erst in verhältnismäßig später Zeit zu belegen. Für diese Wurzel gibt PW aus Naigh. 3, 14 die Bedeutung अर्चतिकर्मन्, aus dem Dhātup. 17, 19 (bei Böhtlingk, *Pāṇini*, 1, 764) स्तुतौ. Daß die Wurzel अर्च् nicht die Sprechstimme bezeichnen kann, ist selbstverständlich. Daß andererseits in ihr mehr liegt, als die bloße Bedeutung ‚preisen‘, ergibt sich ohne weiteres einmal aus ihrer Etymologie — die ursprüngliche Bedeutung ist ‚strahlen‘; vgl. unser hell und hallen[1] —, sodann aber aus Stellen, wie sie im PW vom ‚Singen der Winde‘ aus dem Ṛ̣V verzeichnet sind. Also drückt sie jedenfalls musikalische Lauteigenschaften aus, und daher übersetzt das PW sie ganz richtig mit ‚lobsingen, preisen‘. Wenn ferner der Dhātupāṭha, wie wir sahen, als Bedeutung स्तुतौ gibt, so erklärt er die Wurzel शंस् mit demselben Ausdruck, der in der zitierten Nirukta-Stelle gerade vom Vortrag des सामन् gebraucht wird. Diese Betrachtung führt uns darauf, daß der Hotar ebensogut wie der Udgātar seine Strophen sang.

Die angeführte Nirukta-Stelle könnte man frei übersetzen: ‚Für den Vortrag der Ṛk-Strophen lautet der technische Ausdruck शंस्, für den der Yajus-Strophen यज्, für den der Sāman-Strophen स्तु‘.

Daraus einen Unterschied herzuleiten, wie den zwischen gesprochener Rezitation und Gesangsvortrag, ist also unzulässig. Aus der Stelle ergibt sich, daß यज् hier gleichfalls vom Vortrag von Strophen als t. t. gebraucht wird; welchen Unterschied bezüglich des Vortrags gegenüber शंस् und स्तु wollte man nach der herrschenden Vorstellung wohl dafür statuieren?

Die Unterschiede dieser drei technischen Ausdrücke liegen offenbar in einer ähnlichen Sphäre, wie wir sie in unseren Kirchengesängen haben. Wir haben Oratorien, Litaneien, Choräle. Alle drei Ausdrücke bezeichnen kirchliche Gesangsvorträge, die trotzdem sehr verschieden sind bezüglich der Form, des Inhalts und

[1] Es ist also Lichthöhe auf Tonhöhe übertragen.

der Vortragenden. Ähnlich verhält es sich gewiß auch mit dem Vortrag der vedischen Hymnen.

Eine Untersuchung metrischer sog. Unregelmäßigkeiten in den Hymnen des Ṛ̣V, wie überschüssiger oder fehlender Silben, Dehnungen kurzer Vokale, würde uns weiteres Material liefern. Wir fänden dazu Analoga in der mittelhochdeutschen Lyrik, die bekanntlich in den Handschriften ganz anders erscheint, als in den von Lachmann und Haupt nach dem Papierschema zurechtgemachten Texten, und in unseren Volksliedern, soweit sie eben *wirklich* solche sind. In den *gedruckten* Ausgaben (so in der Böhme'schen Überarbeitung von Erks ‚Liederhort') sind die Texte leider auch meist nach dem Papierschema ‚verbessert'. Dennoch finden sich auch hier noch Beispiele genug zur Beleuchtung der in Frage stehenden Erscheinungen. Von dem Liede 1303 in Erk und Böhmes ‚Liederhort' lautet die erste Strophe:

Es saßen drei Gesellen,
Sie aßen und tranken kühlen Wein.
Sie hielten mit einander
Ein heimelichen Rat:
Und welcher auf den Abend
Ein steten Buhlen hat.

Der Text stammt aus dem 16. Jahrhundert. Die metrische Verschiedenheit der ersten beiden Verse ist nach dem Papierschema ohne weiteres klar:

1. ◡ – ◡ – ◡ – ◡
2. ◡ – ◡ ◡ – ◡ – ◡ –

In den folgenden Strophen lauten die ersten beiden Verse dem Schema entsprechend:

2. Da war sich einer unter,
Den nahm die Red groß Wunder, . . .

3. Der Knab der kam gegangen,
Er säumet sich nicht lange, . . .

4. Das Mägdlein stund (auf[1]) behende,
Sie hörte der Red ein Ende, . . .

5. Nächten war ich trunken,
Da redt ich nach Gedunken, . . .

6. Ich will dich nicht einlassen,
Scher du dich deiner Straßen . . .

In 7. wieder eine kleine ‚Unregelmäßigkeit':

Nimm du dein Roß beim Zaume
Und binds an den Dornenbaume . . .

Wollte man daraus schließen, daß der Text falsch überliefert wäre, so würde man einen Trugschluß tun. Die anscheinenden Unregelmäßigkeiten dieses Liedes fallen sofort weg, wenn wir die Melodie, zu der es gehört, zu Rate ziehen:

1. { Es sa ßen drei Ge - se - el - len. / Sie a-ßen und[2] tran-ken küh - len Wein. } Sie hiel-ten mit ein-
an - der ein hei - me - li - chen Rat: Und wel-cher auf den
A - a-bend ein ste-ten Buh-len hat.

Man beachte in ‚saßen' die Länge der Endsilbe, in ‚Gesellen' die Dehnung des zweiten e, in ‚Abend' die des A.

Hier haben wir Erscheinungen, wie sie uns im Veda oft begegnen — und die eben, wenn sie im Veda auftreten, den Schluß nahe legen, daß derlei Absonderlichkeiten ihr Auftreten der Melodie verdanken.

[1] Die ‚Besserung' ist sicher Böhme zuzuschreiben!

[2] Die Viertelnoten neben den halben stehen zu Unrecht. Gesungen wurde natürlich: āß-nūnd.

Um nicht von meinem Thema abzukommen, muß ich es hier unterlassen, derartige Unregelmäßigkeiten zusammenzustellen; aber auf eins muß ich doch noch hinweisen.

Wenn wir einen Text haben wie den bekannten:

Als die Römer frech geworden, sim serim sim sim sim sim,
Zogen sie nach Deutschlands Norden, sim serim sim sim sim sim,
Vorne mit Trompetenschall, terätätätäterä,
Ritt der Generalfeldmarschall, terätätätäterä,
Herr Quintilius Varus, wau wau wau wau wau wau,
Herr Quintilius Varus, schnäderängtäng, schnäderängtäng, schnäderäng tänderängtängtäng,

so können wir in ihm zwei Teile unterscheiden, einen wirklich verständlichen Text und eine Anzahl Silben, die regelmäßig wiederkehren, an sich aber absolut sinnlos sind. Diese Silben haben keinen anderen Zweck, als Träger der Melodie zu sein. Derartige Elemente kommen massenhaft vor, natürlich aber nur in sangbaren Liedern, von dem einfachen ‚tra-la-la' und ‚juchheirassa' bis zu langen Reihen. Auch im Kirchenlied ist dies keine fremde Erscheinung. Wenn z. B. im sächsischen protestantischen Gesangbuch jede Strophe des 5. Liedes (Gottlob! der Sonntag kommt herbei, von J. OLEARIUS) mit einem Halleluja! schließt, so ist das praktisch genau dasselbe. Ebenso erklären sich im ṚV zweifelsohne die ‚Jauchzer', denen die Metra triṣṭubh und anuṣṭubh ihre Namen verdanken. Sie sind Träger der Melodie, und daraus ergibt sich wieder, daß die in triṣṭubh und anuṣṭubh abgefaßten Lieder wirklich gesungen wurden.

Eine Abart nun dieser ‚Melodieträger' ist der Refrain, der sich, soweit wir in den bekannten Literaturen den Vortrag der Gedichte kontrollieren können, gleichfalls nur in sangbaren Liedern findet. Das ist bei uns genau so wie in Indien. Für Indien genügt es, um ein ganz bekanntes Beispiel anzuführen, auf das Gītagovinda zu verweisen. Daß der Refrain wirklich zum Träger der Melodie bestimmt ist, geht daraus hervor, daß er oft mit dem Inhalt der

Strophe nur in losem Zusammenhang steht, manchmal gar nicht dazu paßt. Er soll zwar offenbar die sinnlosen Silben durch etwas Sinnvolles ersetzen, und je geschickter ein Dichter ist, desto besser wird er den Refrain mit der Strophe zu verbinden wissen; aber absolut nötig ist dies nicht.

Wir müssen uns natürlich an das wirkliche Volkslied wenden, nicht an die Kunstpoesie, wenn wir die ursprüngliche Natur des Refrains erkennen wollen.[1] Ich gebe zunächst ein Reiterlied, das Peter Schöffers Liederbuch, Mainz 1513, entnommen ist und bei Erk und Böhme als Nr. 1294 abgedruckt ist. Hier ist noch deutlich der Zusammenhang zwischen dem Refrain und den melodietragenden ‚Jauchzern' zu erkennen. Statt derselben sind wirkliche Wörter eingesetzt, ohne daß sich aber ein klarer Sinn ergibt.

1. Woluf, ihr lieben Gsellen,
Die uns gebrudert sein,
Und raten zu! Wir wöllen
Dort prassen über Rein!
Es kumt ein frischer Summer,
Darauf ich mein Sach setz,
Als je länger je dummer:
Hin, hin! Wetz, Eber, wetz!
Wack, Hütlein in dem Gfretz!

2. Der Sommer soll uns bringen
Ein frischen freien Mut:
Leicht tut uns irn(?) gelingen,
So kumm wir hinter Gut.
Sie sein viel ehr erritten,
Denn graben diese Schätz,
Wir han uns[2] lang gelitten.
Hin, hin! Wetz, Eber, wetz!
Wack, Hütlein in dem Gfretz!

---

[1] Die meisten Refrains des RV stellen die Lieder, in denen sie vorkommen, unter die Kunstpoesie. Namentlich deutlich ist dies da, wo der Refrain bis auf einige oder ein den Strophenschluß bildendes Wort geschwunden ist.

[2] Wohl unz, d. i. bis?

3. Drum laßt üch nit erschrecken,
Ihr frischen Krieger stolz!
Wir ziehen durch die Hecken
Und rumpeln in das Holz.
Man wird noch unser gehren
Und nit achten so letz;
All Ding ein Weil tun währen.
Hin, hin! Wetz, Eber, wetz!
Wack, Hütlein in dem Gfretz.

Ein anderes altes Soldatenlied[1] beginnt mit der Strophe:

Ein Schifflein sah ich fahren,
Kapitän und Leutenant,
Darinnen war'n geladen
Drei brave Kompagnien Soldaten.
Kapitän, Leutnant, Fähnrich, Sergeant,
Nimm das Mädel, nimm das Mädel,
Nimm das Mädel bei der Hand!
Soldaten, Kameraden,
Soldaten, Kameraden.

Das gesperrt Gesetzte ist der Refrain, der mit dem Texte teils nur wenig, teils gar nichts zu tun hat. Die Beispiele dafür lassen sich aus Volksliedern massenhaft beibringen, die die eigentliche Natur des Refrains beweisen. Ohne die Melodie wäre er ganz unverständlich.

Dieselbe Beobachtung machen wir bei manchen Liedern des R̥V. Man vergleiche z. B. das unten zu besprechende Vr̥ṣākapi-Lied x, 86, in dem jede Strophe mit dem Refrain schließt: विश्वस्मादिन्द्र उत्तरः।, der mit dem Texte in keinerlei Zusammenhang steht, sondern ihn, wenn man ihn liest, in ganz unbegreiflicher Weise unterbricht. Vgl. z. B. auch x, 25; x, 121; I, 105 u. a.

Aus dem Gesagten ergibt sich mit Notwendigkeit, daß wir da, wo der Refrain auftritt, stets sangbare Lieder vor uns haben.

Prüfen wir die Lieder des R̥V von diesem Gesichtspunkte aus, so ergibt sich folgende Tabelle:

[1] ERK und BÖHME, Nr. 1326.

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER).
I, 19	1—9	—	9	gāyatrī
I, 28	1—4		9	anuṣṭup
		5—6		„
		7—9		gāyatrī
I, 29	1—7		7	paṅktiḥ
I, 78	1—5		5	gāyatrī
I, 80	1—16		16	paṅktiḥ
I, 82	1—5		6	paṅktiḥ
		6		jagatī
I, 84		1—6	20	anuṣṭup
		7—9		uṣṇik
	10—12			paṅktiḥ
		13—15		gāyatrī
		16—18		triṣṭup
		19		bṛhatī
		20		satobṛhatī
I, 94	1—14		16	jagatī
		15. 16		triṣṭup
I, 96	1—7		9	triṣṭup
		8. 9		
I, 97	1—8		8	gāyatrī
I, 100	1—15		19	triṣṭup
		16—19		
I, 101	1—7		11	jagatī
		8—11		triṣṭup
I, 105	1—18		19	1—7. 9—18 paṅktiḥ
				8 mahābṛhatī yavamadhyā
		19		19 triṣṭup
I, 106	1—6		7	jagatī
		7		triṣṭup
I, 108	1. 5—12		13	triṣṭup
		2—4. 13		

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER).
I, 112	1—23		25	jagatī
		24. 25		triṣṭup
I, 162	6. 12		22	triṣṭup u. jagatī
	8. 9. 14			triṣṭup
		1. 2. 4. 5 7. 11. 13 15—22		triṣṭup
		3		jagatī
I, 185	2—8		11	triṣṭup
		1. 9—11		
I, 187	8—10		11	gāyatrī
		1		anuṣṭubgarbhoṣṇik
		2. 4		gāyatrī
		3. 5—7		anuṣṭup
		11		anuṣṭub bṛhatī vā
II, 12	1—14		15	triṣṭup
		15		
II, 13	1—12		13	jagatī
		13		triṣṭup
II, 14	6. 7		12	triṣṭup
		1—5, 8—12		
II, 15	2—9		10	triṣṭup
		1. 10		
II, 22	1—3		4	1 aṣṭiḥ, 2. 3 atiśakvarī
		4		atiśakvary aṣṭirvā
II, 25	1—5		5	jagatī
II, 37	1—3		6	jagatī
		4—6		
III, 55	1—22		22	triṣṭup
IV, 42	1. 2		10	triṣṭup
		3—10		

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER).
IV, 48	1—4		5	anuṣṭup
		5		
V, 6	1—10		10	paṅktiḥ
V, 40	1—3		9	uṣṇik
		4. 6—8		triṣṭup
		5. 9		anuṣṭup
V, 51		1—4	15	gāyatrī
	5—7			uṣṇik
	8—10			uṣṇik
		11—13		triṣṭub jagatī vā
		14. 15		anuṣṭup
V, 55	1—9		10	jagatī
		10		triṣṭup
V, 72	1—3		3	uṣṇik
V, 75	1—9		9	paṅktiḥ
V, 78	1—3		9	uṣṇik
		4		triṣṭup
		5—9		anuṣṭup
V, 79	1—10		10	paṅktiḥ
VI, 43	1—4		4	uṣṇik
VI, 44	1—3		24	anuṣṭup
		4—6		
		7. 9		virāṭ
		8		virāṭ triṣṭub vā
		10—24		triṣṭup
VI, 53		1—4. 9. 10	10	gāyatrī
	5—7			
		8		anuṣṭup
VII, 49	1—4		4	triṣṭup
VII, 50	1—3		4	jagatī
		4		atijagatī śakvarī vā

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER).
VII, 55		1	8	gāyatrī
	2—4			upariṣṭhād bṛhatī
		5—8		anuṣṭup
VII, 89	1—4		5	gāyatrī
		5		jagatī
VIII, 12	1—3		33	uṣṇik
	4—6			
		7		
	8. 9			
	10—12			
	13—15			
	16—18			
	19—21			
	22—24			
	25—27			
	28—30			
	31—33			
VIII, 13		1—30	33	uṣṇik
	31—33			
VIII, 26	1. 2		25	uṣṇik
		3—15		
		22—24		
		16—19		gāyatrī
		21. 25		
		20		anuṣṭup
VIII, 31		1—8	18	gāyatrī
		11—13		
		9. 14		anuṣṭup
		10		pādanicṛt
	15—18			paṅktiḥ
VIII, 34	1—15		18	anuṣṭup
		16—18		gāyatrī

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. Müller).
VIII, 35	1—3		24	uparişṭāj jyotiḥ
	4—6			
	7—9			
	10—12			
	13—15			
	16—18			
	19—21			
	22—24			22. 24 paṅktiḥ 23 mahābṛhatī
VIII, 36	1—6		7	śakvarī
		7		mahāpaṅktiḥ
VIII, 37	1—6		7	1 atijagatī
		7		2—7 mahāpaṅktiḥ
VIII, 38	1—3		10	gāyatrī
	4—6			
	7—9			
		10		
VIII, 39	1—10 [1]		10	mahāpaṅktiḥ
VIII, 40	1—11 [1]		12	1. 3—11 mahāpaṅktiḥ 2 śakvarī
		12		triṣṭup
VIII, 41	1—10 [1]		10	mahāpaṅktiḥ
VIII, 42	4—6 [1]		6	anuṣṭup
		1—3		triṣṭup
VIII, 45	1—3		42	gāyatrī
		4—39		
	40—42			
VIII, 47	1—18		18	mahāpaṅktiḥ
VIII, 62	1—12		12	1—6. 10—12 paṅktiḥ 7—9 bṛhatī

[1] Der gleiche Refrain.

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER).
VIII, 73	1—18		18	gāyatrī
VIII, 80	1. 2			
		3—9	10	gāyatrī
		10		triṣṭup
VIII, 82		1—8		
	7—9		9	gāyatrī
VIII, 85	1—9		9	gāyatrī
VIII, 86	1—5		5	jagatī
VIII, 98		1—3		
	4—6			uṣṇik
		8	12	
		7. 10. 11		kakup
		9. 12		puraüṣṇik
VIII, 102		1—3		
	4—6		22	gāyatrī
		7—22		
IX, 4	1—10		10	gāyatrī
IX, 18	1—7		7	gāyatrī
IX, 58	1—4		4	gāyatrī
IX, 112	1—4[1]		4	paṅktiḥ
IX, 113	1—11[1]		11	paṅktiḥ
IX, 114	1—4[1]		4	paṅktiḥ
X, 25	1—11		11	āstārapaṅktiḥ
X, 35		1. 2		
	3—12		14	jagatī
		13. 14		triṣṭup
X, 36		1		
	2—12		14	jagatī
		13. 14		triṣṭup
X, 47	1—8		8	triṣṭup

[1] Der gleiche Refrain.

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. Müller).
x, 58	1—12		12	anuṣṭup
x, 59	1—4			triṣṭup
		5—7		
			10	8 paṅktiḥ
	8—10			9 mahāpaṅktiḥ
				10 paṇktyuttarā
x, 60		1—7		1—5 gāyatrī
				6. 7. 10—12 anuṣṭup
	8—10		12	8. 9 paṅktiḥ
		11. 12		
x, 62	1—4			jagatī
		5. 8. 9		anuṣṭup
		6		bṛhatī
		7	11	satobṛhatī
		10		gāyatrī
		11		triṣṭup
x, 63		1. 2		jagatī
	3—14			
		15	17	jagatī triṣṭub vā
		16. 17		triṣṭup
x, 85		1—42		1—13. 14—17. 22. 25. 28—33. 35. 38—42. 45—47 anuṣṭup
	43. 44		47	14. 19—21. 23. 24. 26. 36. 37. 44 triṣṭup
				18. 27. 43 jagatī
		45—47		34 urobṛhatī
x, 86	1—23		23	paṅktiḥ
x, 100	1—11		12	jagatī
		12		triṣṭup
x, 119	1—13		13	gāyatrī

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER).
x, 121	1—9		10	triṣṭup
		10		
x, 126	1—7		8	upariṣṭād bṛhatī
		8		triṣṭup
x, 133	1—6		7	1—3 śakvarī
				4—6 mahāpaṅktiḥ
		7		7 triṣṭup
x, 134	1—6		7	mahāpaṅktiḥ
		7		paṅktiḥ
x, 154	1—5		5	anuṣṭup
x, 162		1. 2	6	anuṣṭup
	3—6			
x, 163	1—6		6	anuṣṭup
x, 182	1—3		3	triṣṭup
x, 183	1. 2		3	triṣṭup
		3		
x, 187	1—5		5	gāyatrī.

Ich habe in diese Tabelle auch die verhältnismäßig seltenen Fälle mit aufgenommen, in denen der Refrain keinen Pāda füllt, sondern auf ein oder einige Schlußworte zusammengeschrumpft ist.

Was sich aus dieser Tabelle klar ergibt, ist, daß der Refrain nicht an die Versmaße gebunden ist, die im Sāman herrschen, sondern, daß er ebensogut in Strophen steht, die der Hotar vorträgt. Mit anderen Worten, auch in bezug auf den Refrain findet ein Unterschied zwischen den Strophen verschiedener Hymnen nicht statt; auch der Refrain weist also darauf hin, daß sie alle gesungen wurden.

Wollen wir uns eine Vorstellung von der Art dieses Singens der Verse machen, so müssen und dürfen wir auch darüber sicherlich die heutigen Verhältnisse befragen. Auf eine nach Abschluß der vorstehenden Untersuchung an Herrn Prof. E. HULTZSCH gerichtete An-

frage erhielt ich die folgende Auskunft, die ich mir mitzuteilen erlaube:

‚Sanskrit-Verse, die Trishṭubhs eingeschlossen, werden von denjenigen Eingeborenen, die nicht in englischen Colleges erzogen worden sind und erst dort ihr Sanskrit gelernt haben, **stets** gesungen, und zwar in einer Art einförmigen, dem Belieben des Rezitators anheimgestellten Rezitativs. Modulationen werden vielfach nur zur Ausfüllung der Pausen angebracht, wenn der Lesende eine Stelle nicht sofort lesen kann, sei es wegen Undeutlichkeit oder Lückenhaftigkeit der Handschrift, oder weil er den Sandhi oder die Wortbedeutung oder die Construktion überlegt. Das Ende des Verses wird stets lang ausgehalten und durch einen näselnden Accord markiert, wie übrigens auch das Ende der Sätze oder die Denkpausen bei der Lektüre von Prosawerken.[1] Dasselbe gilt auch für das Lesen in den südindischen Sprachen. Ein nicht europäisierter Eingeborener kann gar nicht lesen, ohne zu singen. Ein Clerk in dem mir benachbarten Registration Office pflegte mich bei der Arbeit empfindlich zu stören, indem er mit lauter, näselnder Stimme seine office records rezitierte.‘

Nach alledem steht es also für mich fest, daß die Hymnen des ṚV gesungen wurden.

---

[1] Es ist bei dem starken Überwiegen der strophischen Literatur über die prosaische erklärlich, daß die uralte Vortragsweise der ersteren auf die letztere übertragen wurde. Dieses Singen sogar der Prosa bei der Lektüre ist eine weitere Stütze für das oben behauptete Singen aller Strophen. (Der Verf.)

(Fortsetzung folgt.)

Die elamische Iteration.

Von

Georg Hüsing.

Die letzte Zusammenfassung des über die Iteration bis dahin Ermittelten hat Bork im Januar 1900 in der *OLZ* gegeben (Sp. 8–12). Im März desselben Jahrganges erschien dann mein Artikel über ‚Reduplikation und Iteration in elamischen Eigennamen' (Sp. 83–85) und im Februar 1902 mein vierter Artikel über ‚Iteration im Elamischen', nachdem die Veröffentlichung der neuen Funde aus Susa begonnen hatte. Durch diese ist unser Material vermehrt worden und damit auch die Möglichkeit, daß ein weiteres Beispiel für ein selbständiges *pep* (vgl. Foy in dieser Zeitschrift Bd. xiv, S. 284) hätte gefunden werden können. Inzwischen ist mir in den neuen Texten aus Susa noch eine weitere iterierte Form aufgefallen. Es dürfte also an der Zeit sein, nun einmal Inventur zu machen und die Formen reden zu lassen. Das scheint mir um so mehr gerade an diesem Orte angebracht zu sein, als Foy (a. o. O. S. 285) gegen die Annahme der Iteration auftrat, die er nur für *kukti* als möglich gelten lassen wollte.

Indem ich für das Folgende auf meine fünf Artikel in der *OLZ* verweise, lasse ich bei den achamanidischen Formen der Kürze halber die Anführung der Stellen weg, wodurch diese Formen zugleich als den Achamanidentexten entstammend sich herausheben werden. Die älteren Formen zitiere ich nach Weissbach und Scheil,

füge aber nach einem ‚=' die Bezeichnung zu, die ich für künftige Veröffentlichungen vorschlage und zu brauchen gedenke. In dieser notwendig gewordenen Umnennung folge ich dem Beispiele WEISSBACHS, erst den Königsnamen, dann den Fundort, dann mit lat. Kleinbuchstaben die Nummern des Textes auszudrücken. Die Anordnung ist zugleich so eingerichtet, daß weitere Funde leicht einzureihen sein werden.

1. Unter *pepta* bucht WEISSBACH ein ‚unregelmäßiges Partizip' *pattip* oder *pattippe* (neben dem regelmäßigen *peptip*). Nun hat *pat* auch den Lautwert *pe*, also steht

peti-p, peti-ppe neben *pe-pti-p, pe-pti-ppi, pe-pti-ppa,* und zwar in der gleichen Bedeutung (= ‚aufwiegeln').

2. ‚*pattu*' bei WEISSBACH ist *pela* zu lesen, (*tu* = *la* von ihm selber gefunden); in der gleichen Bedeutung (etwa = τίθεναι) findet sich *pe-pla-š-ta* (als 3. Person) und *pe-pli-ppa, pe-pli-p-ne*; also steht

pela neben *pe-pla*[*-šta*], *pe-pli*[-ippa]. Gleichbedeutend mit *pe-pla-šta* steht aber *pe-š-ta,* das also aus **pel-š-ta* entstanden sein dürfte.

3. *pera-n-ra* heißt ‚er wird lesen'; *pe-pra-n-ti*: ‚du wirst lesen'. Also heißt *pe-pra-ka*: ‚es ist gelesen worden.'

Dazu finden sich in Mal-Amir II die Formen *pera-n* (6) und *pera-ma-n-ra* (23); also steht

pera-n-ra, pera-ma-n-ra neben *pe-pra-n-ti, pe-pra-ka.*

4. *kuti-š* heißt ‚er bringt' ($\sqrt{bar}$), *kukti*: ‚ich habe bewahrt.' Die Bedeutungen lassen sich leicht vereinigen (etwa ‚in den Händen haben'). Hier steht *kuti-š, kut-ma-m-pi* neben *ku-kti, ku-kta-k, ku-kta-n-ti, ku-kta-š.*

5. *rappa-ka* heißt ‚er ward gebunden'. Also muß in der älteren Sprachform, die das *h* als Endung der ersten Person des Transitivs noch erhalten hat, diese Form *rappa-h* lauten. So steht sie in SCHEILS N. LV (= Šilhak-Inšušinak, Susa, l) in Zeile 4 des oberen Randes. Auf der Vorderseite derselben Stele Z. 20 steht aber *rarpah,* und diese Form kehrt wieder in N XLVIII Z. 9 (= Š-J, Susa, d). Es steht also

rappa-h, rappa-ka neben *ra-rpa-h.*

6. Es gibt keine $\sqrt{}$*ta*, denn von solcher würde im Neuelamischen die erste Person des Transitivs *ta* lauten; die Form heißt aber *tah* und ist verkürzt wie *ket* aus *ketta*. Nun steht zum Beispiel in SCHEILS N. XLVIII Z. 14 (Š-J, Susa, d) *i si-ma tah*, in WEISSBACHS Šutruk-Nahhunte c Z. 31 (= Š-N, Susa c) aber *i si-ma tattah* und im selben Texte Z. 28 *tattaka; tattah* kehrt mehrmals wieder in SCHEILS N. LIV — im vocabulaire ist LIX Druckfehler — (= Š-J, Susa k) und in N. LV (Š-J, Susa l). Also steht

tah (aus *tahh[a]h*), *ta-š* (aus *ta-h-š*) neben *ta-ttah, ta-tta-ka* (vgl. *OLZ* 1902, Sp. 46).

Machen wir hier zunächst Halt. Wir sehen, daß die längere Form des Stammes aus der kürzeren dadurch entsteht, daß der erste Konsonant mit dem folgenden Vokale vor den einfachen Stamm tritt, der Vokal der Wurzel aber unterdrückt wird. Der Akzent liegt also auf der ersten Silbe, die wir zunächst als Reduplikation auffassen würden, d. h. als teilweisige Wiederholung des Stammes. Es würde nicht auffallen können, wenn wir bei solchen Formen den Wurzelvokal noch erhalten sähen. So findet sich

7. *kikkiteh* in SCHEILS N. XX (= Untaš-RIŠA, Susa H a), das an sich auch aus *kikki* und *te-h* bestehen könnte. Aber ein Stamm *kite* ist gut belegt durch Mal-Amir I 2 f. *kite-k*, 20 *kite-m-pe* II 5 f. *kite-ni-h*, während ein *teh* bisher nirgends belegt ist. Es steht also

kite-k, kite-m-pe neben *ki-kkite-h*.

Die Konsonantenverdoppelung in 6 und 7 kann man mit dem Akzente in Verbindung bringen, doch werden wir noch eine andere Möglichkeit finden; jedenfalls ist es selbstverständlich, daß sie in 1—5, wo der Wurzelvokal fehlt, nicht auftreten kann, da hier schon 2 Konsonanten zusammenstoßen. Mehr als 2 Konsonanten können gar nicht geschrieben werden und wurden wohl auch nicht gesprochen, wie *pešta* aus **pelšta* zeigt. In allen 7 Stämmen ist der wiederholte Vokal gleich dem Wurzelvokale. Man wird zugeben, daß es sehr wunderlich wäre, wenn von diesen 7 Fällen die 3 ersten anders zu erklären wären, als die genau entsprechenden. Selbst wenn es ein

Wort *pep* in einer ähnlichen Bedeutung gäbe, wie es Foy annahm — was nicht der Fall ist.

Die Erklärung der Formen kann also schon bisher als nachgerade genügend gesichert gelten. Daher können wir auch in Fällen, wo der einfache Stamm noch nicht belegt ist, ihn aus den ,reduplizierten' Formen feststellen. So ergeben

8. *pe-pši-h* (Scheil, xlvii 45 = Š-J, Susa g), *pe-pši-ir-ma-h* (Weissbach Šutruk-Nahhunte A Z. 5 = Š-N, Lijan), *pi-pši-h* (Mal-Amir i 15) eine √*peš* (oder √*piš*), wobei es gleich gilt, ob mundartliche Verschiedenheit, ob Angleichung des *e* an den thematischen Vokal *i* vorliegt. Daß dieser in für uns noch nicht erklärbarer Weise schwankt, ist bekannt; ebenso unerklärt ist der nicht minder wechselnde Vokal, der der Personalendung gelegentlich folgt. Es ist also jedenfalls möglich, daß

9. *pi-ptu-š-a* in M.-A. ii 32 mit *pitte-š* (so mehrmals in Š-N, Susa c) zusammengehört. Letzteres steht in Scheils N. lviii (neuelamisch!) in derselben Zeile mit einem *pitahha*, das Scheil mit einem *iptahha* (?) des folgenden Textes zusammenstellt. In diesem Texte Z. 5 steht ein *hute-na u hute-h;* in gleicher Weise dürfte also auch das *peptena* von Mal-Amir in Beziehung zu einem ,reduplizierten' Verbalstamme stehen.

10. *lilma-k* (vgl. meine *El. Studien*, S. 8 und Foy: *ZDMG* 52, S. 578) ist bei Weissbach nicht richtig getroffen. Das *lilmamana*, das in *M-A* i 3 parallel mit *sunkamana* steht, läßt wohl schließen, daß es etwa ,einschreiten, verordnen' bedeuten dürfte. Den obigen Wörtern entsprechend liegt es nahe *li-lma* zu trennen, was eine √*lim* ergäbe. Eine solche ist ja nun bekannt, soll aber nach dem babyl. Texte ,verzehren' bedeuten. Ob das wohl wirklich sicher ist? Foy (in dieser Zeitschrift xiv, S. 291), wollte es mit ,abbrennen' (intrans.) übersetzen, und aus *IS-MAŠ*, dem Ideogramme für ,Feuer', ein *ru*[*rma*] herauslesen, weil kein Determinativ folgt. Letzteres kann dazu keinen Grund abgeben, da hier babylonischer Einfluß vorliegen kann oder einfach ein Versehen. Dann aber wäre es jedenfalls ein wunderlicher Zufall, wenn gerade hier ein *IS-MAŠ* nicht ,Feuer'

bedeutete! Zu dem ist *ru* Konjektur. So geht es also nicht. Daß aber das Feuer ‚frißt', ist zunächst eine zusammenhängende Redensart, die nicht im entferntesten beweist, daß *√lim* nun auch ‚fressen' bedeuten müßte. Sollte die Wurzel etwas wie ‚in Angriff nehmen' bedeuten? Die Entscheidung würde davon abhängen, ob *akkari*, das nur noch in einer ebenfalls dunklen Stelle (Bg. III, 82) vorkommt, überhaupt ‚jemand' oder vielmehr ‚etwas' bedeutet oder vielleicht beides bedeuten kann.

Weitere Formen, die möglicherweise noch in Betracht kämen, mögen hier aus dem Spiele bleiben.

Aber nun kommen wir zu der Frage, ob die bisher besprochenen Bildungen wirklich auf nur teilweisiger Wiederholung der ‚Wurzel' beruhen oder ob der zweite Wurzelkonsonant nur dem folgenden ersten assimiliert ist. Daß dies möglich ist, wird man zugeben müssen, da auf den wiederholten Vokal überall zwei Konsonanten folgen.

Nun gibt es Formen, in denen der volle Stamm wiederholt wird, so zu *kite-k* und *kite-m-pe* die Formen *kite-kkite-k* und *kite-kte-m-pe* zu *taha-š-ne* ein *taha-taha-š-ne* (so in Mal-Amir). Ferner zu *hutta* ein *hutta-hut*, ein *hutt-utta* und ein *hutti-ut*, wobei zu beachten ist, daß auch *utta*, *ut* für *hutta* vorkommen (in den Achamanidentexten).

Diese Formen mit vollständiger Iteration legen jedenfalls den Schluß recht nahe, daß es sich auch in den obigen Fällen um eine etwas andere Bildung handelt, als z. B. die arische Reduplikation sie darstellt. Soviel aber ist klar, daß hier ‚eine besondere Formkategorie des Verbalsystems' vorliegt. Wir werden also auch einen Schritt weiter gehen dürfen.

In den älteren Texten kommt mehrmals die Form *tuktini* vor an Stellen, wo an eine zweite Person gar nicht zu denken ist; es steht parallel mit *tela-k-ni*, der dritten Person des passiv-intransitiven Prekativs. Ob nun im Wechsel mit *tuktini* auch ein *tukni* vorkomme, wie man aus SCHEILS Bemerkung S. 45 schließen könnte, weiß ich nicht. Jedenfalls aber bucht SCHEIL S. 44 ein *telaktini* (für *telakni*), das wohl kein Schreibfehler zu sein braucht, als Variante in WEISS-

BACHS Šutruk-Nahhunte B (= Š-N, Susa b). Das *ti* kann also in der Form fehlen und ist nicht Endung der zweiten Person. Die Personalendung würde also in *tela-k-ti-ni* im *k* enthalten sein.

Nun habe ich mit *tuktini* das *takatuktine* (*takataktine*) der Bagistaninschrift zusammengestellt. Ich glaube aber nicht mehr, daß im iranischen Texte *ǰivā* der Imperativ sein könne; einmal fällt der Wechsel des Modus doch wohl auf, vor allen Dingen aber würde ich ein *tuvm* vor *dargam* vermissen. Auch der elamische Text scheint mir die Annahme einer dritten Person durchaus zu gestatten. Vielleicht wird uns aber bald eine neue Aufnahme der Texte beschert, die vorherige Vermutungen unnötig macht.[1] Für diesmal will ich nur betonen, daß ich in dem *takatuktine* auf alle Fälle einen Ausdruck sehe, der in das Kapitel der Iteration fällt.

Ich erinnere in diesem Zusammenhange an *tippe tah* und *alpipe* . . . . . . *alpi-k* und für die Pluralform darin an *lippuketta*.

Die gleiche Erscheinung zieht sich aber auch durch die Eigennamen hindurch, wie ich bereits an sehr reichlichen Beispielen gezeigt habe. Dahin gehört auch der Gott *Hum-hum*, wohl auch *Lamha-lahu* (vgl. *Lahu-ratil, Lamga, Lagalaga, Lagu-da, Lagamal?*). Die ‚Pièce juridique' (*Rec. de Travaux*, Vol. XXIV, 1902, S. 5) enthält die Personennamen *Nahhu-hu, Temtu-tu, Mukti-ti.* Ein Brief (IV R. 45 [52] N. 2) enthält die Namen *Unda-du* und *Umhu-luma-h* (vgl. *Hum-hum*), übrigens auch die Stadt *Šu-ḫa-ri-su-un-gur*.

Auch in semitische Texte haben sich eigentümlich veriterierte Formen wie *likrubub, ipupuš* eingeschlichen, vgl. JENSEN in *KB* II, S. 158: ‚Diese Wiederholung eines Stammkonsonanten mag elamitisch sein.' Ebenda S. 208 führt Assurbanipal einen *kitkittû* aus Susa fort (vgl. S. 210). Die älteren elamischen Texte enthalten Wörter wie *kukunnum, huphupum*, ja einmal ein *urpa-pu-p* statt *urpu-ppa*.

Es lag nahe, sich nach Spuren solcher Erscheinungen in der Nachbarschaft umzusehen. So hat BORK Beispiele für Iteration aus dem Udischen (in *OLZ* 1900, Sp. 11) angeführt. Auch die kauka-

[1] Das gilt zumal für *kutkatu* oder *kutkala*

sischen Sproßformen und das bekannte *Haldinini* aus den urarthischen Texten mögen anklingen. Geradezu wunderbar aber wäre es, wenn sich im Kurdischen nichts derartiges fände. Es wäre überhaupt sehr zu wünschen, daß unsere Kurdenforscher das Elamische nicht ganz außer acht ließen; es mag im Kurdischen so manches elamische Wort schlummern. Aus dem *Grundriß der iran. Philologie* (I. Band, II. Abteil.) entnehme ich S. 263 *galgāl.* S. 269/70 (‚Ansätze zur Doppelung‘) *dedū* neben *dū, sesē* neben *sē* als iterierte Formen.

Noch einmal die Wortfolge bei Ḫammurabi und die sumerische Frage.

Von

D. H. Müller.

Unter dem Titel ‚Sumérisme et Africanisme' behandelt Joseph Halévy (*Revue sémitique*, 1904, p. 175 seq.) neuerdings die sumerische Frage. Die Ausführungen sind gegen mich und meine Aufstellungen in Sachen der Wortfolge bei Ḫammurabi gerichtet.[1] Was Halévy gegen mich persönlich sagt, werde ich vollkommen ignorieren, dagegen auf sachliche Einwendungen kurz antworten.

Ich muß nochmals betonen, daß es jedem freisteht, gleichviel, ob er ein geaichter Sumerist ist oder nicht, seine Wahrnehmungen über die Syntax eines neu entdeckten Textes festzustellen und zu veröffentlichen und aus diesen Wahrnehmungen die Konsequenzen zu ziehen. Dies habe ich getan und festgestellt, daß das Gesetz Ḫammurabis eine ganz starre Konstruktion aufweist, die ausnahmslos durchgeführt ist. Dabei habe ich ausdrücklich bemerkt, daß andere babylonische Texte, z. B. die Epen, eine andere Syntax haben, die sich wesentlich von der des Gesetzes unterscheidet.[2]

Daß im Hebräischen die echt semitische Syntax vorherrschend ist, steht nach wie vor außer Zweifel. Ich habe, bevor ich dies öffentlich ausgesprochen, nicht das Buch Genesis allein durchflogen,

[1] Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. xvii, S. 337 ff.

[2] Vgl. daselbst S. 331 ff.

sondern in Hinblick darauf nahezu die ganze Bibel durchgesehen. Die von HALÉVY aus dem Buche Genesis zusammengestellten Fälle überraschten mich nicht im Geringsten und ich kann nur das wiederholen, was ich schon früher ausgesprochen habe: ‚Daß im Hebräischen vereinzelt ähnliche Konstruktionen vorkommen, zum Teil bei Dichtern oder um gewisse Satzteile hervorzuheben, ist so selbstverständlich wie möglich.‘

Wenn mir HALÉVY ein einziges Beispiel von der Art nachweisen wird, wie sie bei Ḫammurabi Regel sind, werde ich mich für besiegt erklären. Ich will ein beliebiges Beispiel herausgreifen, den babylonischen Text hebräisch und deutsch nachbilden und die babylonische Wortfolge möglichst streng beibehalten (§ 144):

כי איש אשה יאחז־מה, אשה זאת אמה לבעלה
יתן (תתן)־מה, בנים ילד (תלד), איש זה
פלגש לאחז (לקחת) פניו ישים, איש זה לא
יתנוהו [לקחת], פלגש לא יאחז (יקח).

Wenn [nachdem] ein Mann eine Frau geheiratet (*ma*), diese Frau ihrem Mann eine Sklavin gegeben (*ma*), [diese] Kinder gebiert, jener Mann ein Kebsweib zu nehmen den Vorsatz faßt: jenem Mann nicht gestattet man, ein Kebsweib nimmt er nicht.

Ich habe auch die dritte Person fem. durch das Masc. wiedergegeben und daneben die hebr. Form gesetzt.

Wenn man damit die hebr. Ausnahmen im Buche Genesis, die HALÉVY zusammengestellt hat, vergleicht, wird man den ungeheuren Unterschied bemerken. Ich setze einige hierher, indem ich die Zitate HALÉVY's einfach wiedergebe und meine Zusätze nach der Bibel gesperrt drucken lasse:

כי עפר אתה ואל עפר תשוב (ibid. 3, 19)
מפרי עץ הגן נאכל ומפרי העץ אשר בתוך הגן וכו׳ (Gen. 3, 2)
וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (ibid. 15, 14)[1]
הגוי גם צדיק תהרג (ibid. 20, 4)[2]

[1] Das גם rechtfertigt die Wortfolge.
[2] Beachte die Frage!

ואת מתך קבר (ibid. 23, 15), vgl. וקבר מתך (ibid. 11)[1]
גם אתה שתה וגם לגמליך אשאב (24, 44)
ואשת וגם הגמלים השקתה (ibid. 46).

Außerdem bemerke ich, daß nach einer allerdings flüchtigen Durchsicht auf 1500 regelrecht konstruierte Sätze im Buche Genesis etwa 30 Ausnahmen à la HALÉVY kommen, d. h. zwei Prozent, und diese zwei Prozent sind großenteils durch rhetorische und stilistische Zwecke begründet.

Neben der Wortfolge habe ich als Beweis einer fremden Syntax das postpositive ***ma*** angeführt und dies kann HALÉVY ebenso wenig negieren wie die Eigentümlichkeit, daß die 3. P. sing. masc. auch für das Femininum steht.

Freilich, wenn HALÉVY wirklich bewiesen hätte oder beweisen könnte, daß das Sumerische nicht existiert hat,[2] so würde ich selbstverständlich auch zugeben müssen, daß das Babylonische nicht vom Sumerischen beeinflußt sein kann — sondern von einer anderen Sprache, die in dieser Gegend gesprochen worden ist. Solange dies aber nicht geschehen ist, bleibe ich beim Sumerischen.

Von der Nachsetzung des Wörtchens ‚sagen‘ gilt dasselbe, was ich oben von der hebr. Wortfolge im allgemeinen gesagt habe. HALÉVY führt Beispiele aus der hehren Sprache der Propheten an, wo ‚spricht der Herr‘ mit einer gewissen Emphase nachgesetzt wird.

Man vergleiche ein Beispiel aus Ḫammurabi mit den von HALÉVY angeführten, ob sie wirklich auf derselben Stufe stehen. Auch hier gebe ich im Hebräischen und Deutschen streng die babyl. Konstruktion und Wortfolge wieder (Ḫam. § 9):

---

[1] Die Steigerung, die hier in der Wortstellung liegt, wird HALÉVY so gut wie ich finden. In allen anderen Fällen wurde die Umstellung durch den Gegensatz hervorgerufen.

[2] Das Urteil hierüber überlasse ich den geaichten Sumeristen und Assyriologen. Ich stehe aber nicht an, nochmals zu betonen, daß HALÉVYS Arbeiten auch auf dem Gebiete des Sumerischen von weitreichender wissenschaftlicher Bedeutung sind, und daß er viele dunkle und zweifelhafte Punkte aufgehellt und richtiggestellt hat.

האיש אשר האבדה בידו נמצאה, מוכר ימכר (מכר לי) לפני עדים אקנה (קניתי) יאמר, וגם בעל האבדה עדים יודעי האבדה אביא יאמר.

[Wenn] der Mann, in dessen Hand das Verlorene[1] gefunden wurde: ‚Ein Verkäufer hat es mir verkauft, vor Zeugen habe ich [es] gekauft‘ sagt; auch der Verlustträger: ‚Zeugen, kundig meines Verlustes, bringe ich herbei‘ sagt.

Ich glaube nicht, daß jemand ernstlich damit Stellen wie folgende vergleichen wird:

למה לי רב זבחיכם יאמר יהוה (Jes. 1, 11) ‚Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahwe.‘

עתה אקום יאמר יהוה (ibid. 32, 10) ‚Nun will ich mich erheben,‘ spricht Jahweh.

נחמו נחמו עמי יאמר יהוה (ibid. 40, 1) ‚Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott.‘

רע רע יאמר הקונה (Prov. 20, 15), ‚Schlecht, schlecht, sagte der Käufer.‘

Und selbst wenn die eine oder die andere Stelle passen sollte, darf man aus diesen ganz vereinzelten Fällen Schlüsse ziehen?

Halévy will auch die babylonische Konstruktion (Objekt und nähere Bestimmung vor dem Verbum) im Korân nachweisen und führt folgende Phrasen aus der zweiten Sure an: وممّا رزقناهم ينفقون und وبالآخرة هم يوقنون und fügt hinzu: ‚en multiplier les exemples n'est pas nécessaire‘. Gut, bleiben wir bei diesen zwei Beispielen.

Das Verbum أنفق findet sich sehr häufig im Korân. Von den Fällen, wo es ohne Objekt und ohne nähere Bestimmung steht, wollen wir hier absehen. Regelrecht folgen dem Verbum der Akkusativ oder die nähere Bestimmung Sure 2, 191. 211. 255. 263. 264. 266. 267. 269. 271. 274 (ter). 275; 3, 86. 113. 128; 4, 42. 43; 8, 36. 62. 64; 9, 53. 122; 13, 22; 14, 36; 16, 77; 34, 38; 35, 26; 36, 47; 57, 10; 64, 10. 16; 65, 7 (bis).

Gegenüber diesen Stellen finden sich nun allerdings sechs Stellen, wo das Objekt oder die nähere Bestimmung in der von

[1] Wörtlich: welcher das Verlorene in seiner Hand hat.

Halévy angedeuteten Weise dem Verbum vorangeht (2, 2; 8, 3; 22, 36; 28, 54; 32, 16; 42, 36) — aber durchwegs im Reim![1]

Desgleichen kommt وبالآخرة هم يوقنون oder ähnlich siebenmal im Ḳorân vor (2, 3. 112; 13, 2; 27, 3. 84; 31, 3; 32, 24) — aber wiederum stets im Reim; sonst kommt es nur ohne Objekt vor.

Dieselbe Erfahrung kann auch bei anderen Verben gemacht werden; die Konstruktion ist sonst regelrecht, weicht aber dem Reim zu Liebe ab. Eine statistische Zusammenstellung würde jedermann überzeugen, wie recht ich mit meiner Behauptung habe.

Endlich sei noch bemerkt, daß Halévy weder in der Bibel noch im Korân ein einziges Beispiel beigebracht hat, wo das Objekt oder eine nähere Bestimmung zwischen Subjekt und Prädikat stehen, und dies ist für Ḫammurabi besonders charakteristisch.

Wenn Halévy S. 183 sagt: ‚C'est un subterfuge inventé tout d'une pièce, afin de conserver une teinte sémitique aux lois des Moïse et d'Hammurabi', so muß ich gegen die Behauptung protestieren, daß mich bei meiner Forschung irgend welche außerhalb der Forschung liegende Zwecke beeinflußt hätten!

Auf eine Erörterung der afrikanischen Frage werde ich jetzt nicht eingehen, dies würde mich weit von meinen jetzigen Arbeiten ablenken.[2] Ich halte aber meine vor 20 Jahren aufgestellte These vollkommen aufrecht und lasse es mir nicht verwehren, mich nochmals auf Nöldeke und Praetorius zu berufen, obwohl Halévy mir es übel nimmt, daß ich ihn dadurch vor das Dilemma stelle: ‚Rendez-vous ou vous froisserez les anciennes amitiés qui vous sont chères'. Es wäre traurig um die Wahrheit und um die Freundschaft bestellt, wenn man sich aus derlei Rücksichten nicht auf gleichgesinnte gelehrte Forscher berufen dürfte.

---

[1] In den früher angeführten Fällen ist der Reim ganz ohne Einfluß.

[2] Bemerken möchte ich aber, daß für die Feststellung der Syntax der Agausprache die von Halévy aus der Liturgie der Falaschas angeführte Stelle sich wenig eignet, weil sie von alten hebräischen und syrischen Mustern beeinflußt ist.

Es ist unrichtig, ‚daß ich HALÉVY sagen lasse, daß er eine Entdeckung gemacht hat'. Wer die Stelle auf S. 341 meines Artikels vergleicht, wird sich leicht davon überzeugen.

HALÉVY greift auch auf meinen zweiten Artikel in dieser *Zeitschrift* hinüber und hält mir vor, daß ich in genauem Anschluß an den babylonischen Wortlaut einige Sätze in einer Art übersetzt habe, die allerdings nicht nach unserem Geschmacke ist.

So z. B.: ‚Nachdem der Pförtner seinen Mund aufgetan hat (*ma*), spricht er' etc. Es handelt sich hier nicht um eine Übersetzung, sondern um die Auffassung einer syntaktischen Erscheinung. Die Übersetzung mag geschraubt und gekünstelt und, nach unserer Art zu sprechen, wenig geschmackvoll sein; es gilt aber den Geist der alten Sprache und den Sinn der Worte zu ermitteln. Die Frage ist so: heißt ***ma*** ‚und' oder nicht? Wenn nicht, so darf man es nicht so fassen.

Daß ***ma*** eine pronominale Verstärkung sein kann, habe ich in der von HALÉVY angedeuteten Stelle nur vorläufig (so steht es bei mir gesperrt!) zugegeben, weil ich diese Stücke noch nicht genügend untersucht hatte.

Meine Vermutung über die Bedeutung von (*amelu*) *as-sin-nu* halte ich sachlich aufrecht. Wenn der Mann einmal ‚Lichtentsprossen' heißt, so nennt ihn jeder so, auch die Göttin der Unterwelt. Man tut übrigens Unrecht, die strenge Logik auch auf Mythen anzuwenden.

Der Gebrauch der Modi in den Gesetzen Ḫammurabis.

Von

D. H. Müller.

Herr Dr. A. Ungnad hat in der *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. xvii, S. 353 ff. eine sehr fleißige und gründliche Arbeit zur Syntax der Gesetze Ḫammurabis veröffentlicht, aus der ich mancherlei gelernt habe. Ein interessanter und lehrreicher Abschnitt dieser Arbeit ist der ‚Der Gebrauch der Modi' überschriebene (S. 359 bis 364). Die Beobachtung der Tatsachen ist durchwegs richtig und führt auch zu der Erkenntnis, daß an mancher Stelle Verschreibungen, bezw. Verlesungen vorliegen und daß an zwei Stellen, welche gegen die längst erkannte, aber von Ungnad in konsequenter Weise angewandte Regel verstießen, in der Tat nicht Singulare, sondern Plurale vorliegen. Es ist daher mit Ungnad sicher anzunehmen, daß *be-el ḫu-bu-ul-li-šu* (9, 41) und *be-el ḫu-bu-ul-li-ša* (9, 51) als Plurale des Kompositums ‚Zinsherr, Gläubiger' aufzufassen sind.

Dagegen scheint mir Dr. Ungnad, der hierin nicht ganz Friedrich Delitzsch folgt, in der grammatischen Auffassung des gewissen Verbalformen angehängten *-u* irrezugehen. Die Regel lautet bei Dr. Ungnad:

§ 1. ‚Das Assyrisch-Babylonische unterscheidet zwei verbale Modi, je nachdem der Satz selbständig oder von einem Regens abhängig ist. In letzterem Falle erhält die Verbalform, gleichviel ob Praesens, Praeteritum oder Permansiv, die Endung *-u*, sofern sie nicht schon eine Personalendung aufweist . . .'

‚Das konjunktivische[1] *-u* findet sich, wie gesagt, in allen Temporibus und bewirkt, daß die 3. Pers. sing. masc. äußerlich der entsprechenden Pluralform gleich wird.'

Die Erklärung der Stellen, die gegen die gegebenen Regeln zu verstoßen scheinen (S. 361), billige ich vollkommen, bis auf Punkt 7, der lautet:

‚Regelrecht ist auch die Anwendung des *-u* in einem Objektsatze, selbst wenn dieser ein direkter Satz ist, so B xix, 53: *gallabum »i-na i-du-u la u-gal-li-bu« i-tam-ma.* Hier ist der ganze direkte Aussagesatz Objekt zu *itamma,* enthält demnach nach § 1 ein *-u.* Ebenso wird B xviii, 11 zu interpretieren sein: *a-we-lum šu-u »i-na i-du-u la am-ḫa-zu« i-tam-ma* etc.'

Dr. Ungnad fährt auf S. 362 also fort:

‚Gegen die im Vorhergehenden erwähnte Regel scheint auch eine ganze Klasse von Nebensätzen zu verstoßen, nämlich die durch *šumma* eingeleiteten Bedingungssätze. Jedoch ist diese Ausnahme nur eine scheinbare; das Assyrisch-Babylonische hat nämlich, soweit es uns bekannt ist, keine Bedingungssätze im gewöhnlichen Sinne, da jeder Vordersatz eines hypothetischen Satzgefüges ebenso ein Hauptsatz ist wie der Nachsatz.'

Ich muß gestehen, daß mir für diese Erklärung das richtige Verständnis fehlt. Die Logik bleibt Logik, auch bei den Babyloniern, und ein Nebensatz ist kein Hauptsatz!

Wie verhält sich nun die Sache in Wirklichkeit? Bei genauer Prüfung wird man bei Ḫammurabi folgende Beobachtungen machen:

1. In allen Sätzen, die mit *šumma* beginnen, also in dem Vordersatze eines hypothetischen Satzgefüges, fehlt beim Verbum das *-u.*
2. In allen Nachsätzen der Bedingungssätze fehlt das *-u.*
3. In allen Jussivformen fehlt das *-u.*
4. In der erzählenden Form (tempus historicum) fehlt hier wie auch sonst im Assyrischen das *-u.*

---

[1] Von mir gesperrt. Ich nehme an, daß Dr. Ungnad das Wort in seiner wirklichen Bedeutung (d. h. als Gegensatz zu indikativisch) faßt.

Diese Tatsachen stimmen mit den von Ungnad beobachteten genau überein (vgl. das. S. 371), wenn sie auch zum Teil anders formuliert sind. Dagegen scheint mir die Auffassung und Deutung derselben bei Ungnad nicht richtig zu sein. Ich möchte daher die Regel, abweichend von Dr. Ungnad, so formulieren:

a) *-u* findet sich in attributiven Relativsätzen und konjunktionalen Relativsätzen, also nach *ša, aššum, ultu, arki ša* etc. (Vgl. Delitzsch, *Assyr. Gram.* §. 147 und 148.)

b) *-u* fällt ab in Vorder- und Nachsatz der Bedingungssätze, in Jussivsätzen und im tempus historicum.

Die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensätzen in Betreff des angesetzten *-u*, wie sie Delitzsch vornimmt, mag äußerlich ihre Berechtigung gehabt haben, sie trifft aber in keiner Weise das Wesen der Sache.

Meines Erachtens ist das *-u* nicht konjunktivischer Natur, sondern im Gegenteil indikativischer Art und entspricht dem *-u* des Indikativs im Arabischen. Dieses indikativische *-u* ist gemeinsemitisch, wenn es auch im Nordsemitischen sich nicht mehr nachweisen läßt. Die verkürzten Verbalformen der *mediae* und *tertiae* *w* und *j* im Hebräischen lassen sich nur aus dem Abfall der Endung erklären.

Daraus erklärt sich:

1. der Abfall des *-u* beim Jussiv, wie in allen semitischen Sprachen, wo stets Abfall der Endung und infolgedessen Verkürzung der letzten (beziehungsweise vorletzten) Silbe eintritt,
2. das Abfallen desselben in den Bedingungssätzen genau wie im Arabischen, endlich
3. der Abfall in der erzählenden Form, wie im Hebräischen nach dem Waw conversivum und auch sonst ohne Waw.
4. Dagegen bleibt es in Relativ- und Konjunktionalsätzen, weil in solchen Fällen unzweifelhaft indikative Formen vorliegen. In Finalsätzen wo Subjunktiv nötig wäre, ist das *-u* nicht nachgewiesen worden.
5. Auch die unter Eid ausgesagte Formel fordert den Indikativ,

daher *u-gal-li-bu* (19, 53), vgl. jedoch *a-ša-am* (vii, 12) wo allerdings keine Eidformel vorliegt.

Bei der Formulierung der Regel oder des Gesetzes über *-u* muß man daher die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensätzen fallen lassen, da der Vordersatz im hypothetischen Satzgefüge wo das *-u* nicht angefügt wird, (gegen Ungnad) unzweifelhaft ein Nebensatz ist, dagegen die Schwurformel, wo das *-u* vorkommt, ein Hauptsatz ist. Daß mein Erklärungsversuch für das Gemeinsemitische von prinzipieller Bedeutung ist, brauche ich wohl kaum hervorzuheben.

Es bleibt nur noch übrig das *-u* im Permansivum zu erklären. Hier sind zwei Möglichkeiten vorhanden. Man faßt es entweder als adjektivische Endung (also als Nominativ) oder man setzt es als eine Analogiebildung des *-u* im Praetoritum und Präsens an; ersteres halte ich für wahrscheinlicher.

Ich behalte mir vor auf andere Fragen der babylonischen Syntax, welche von Dr. Ungnad behandelt worden sind, später zurück zukommen.

Anzeigen.

K. VOLLERS, *Die Gedichte des Mutalammis*, arabisch und deutsch bearbeitet von —. Leipzig. HINRICHS'sche Buchhandlung. 1903.

Wir sind Professor VOLLERS sehr dankbar für diese Gabe. Mutalammis gehört zu den hoch geschätzten Dichtern der Heidenzeit. Einige seiner Verse waren allgemein bekannt, einzelne sind selbst Sprichwörter geworden. Ganze Gedichte von ihm sind jedoch nicht erhalten, und von den größeren und kürzeren Bruchstücken, die seinen Namen tragen, sind einige ohne Zweifel unecht, andere mehr oder wenig verstümmelt. Das wird wohl dem zuzuschreiben sein, daß er in Syrien starb, fern von seinen Stammesgenossen, im Nordosten von Arabien. Die Geschichte seiner Auswanderung ist bekannt. Sein jüngerer Freund Ṭarafa und er hatten durch Spottverse den Fürsten von Ḥīra erzürnt. Dieser tat aber freundlich und schickte die beiden, jeden mit einem Brief, an seinen Statthalter in Baḥrain, der sie reichlich beschenken würde. Als sie auf dem Wege waren, faßte Mutalammis Verdacht und ließ sich den Brief vorlesen, der den Befehl enthielt, den Träger zu töten. Er machte sich dann eiligst auf die Flucht und rettete sein Leben. Ṭarafa meinte, man würde es nicht wagen, ihm etwas zuleide zu tun, ging nach Baḥrain und wurde getötet. So lautet die Erzählung. Trotz der Ähnlichkeit mit der Geschichte Uriahs und Bellerophons scheint sie einen reellen

Hintergrund zu haben, da doch die Authentizität von Gedicht iii kaum bezweifelt werden kann. Es ist aber schwer zu glauben, daß Ṭarafa, der sonst gescheit genug war, sich so dumm benommen habe, und ebenso, daß der Fürst beide zugleich, jeden mit einem Brief, soll geschickt haben. Vermutlich ist die Sendung Ṭarafas vorangegangen und gründete sich der Verdacht des Mutalammis auf die Erwägung, daß Ṭarafa, den, wie er wußte, der Fürst innerlich haßte wie ihn selbst, mit einem Schreiben an dieselbe Adresse geschickt worden war. Ist dies richtig, so kann Gedicht ix, Vs. 1—6, das schon des Namens المتلمس wegen verdächtig ist, nicht echt sein, obgleich es von einem guten und alten Dichter herrühren muß, da die Erzählung teilweise aus diesen Versen herausgesponnen ist. Es ist dazu auffallend, daß der sprichwörtliche Brief stets Mutalammis-Brief, nie Ṭarafa-Brief heißt.

Wahrscheinlich ist Mutalammis nicht lange nach seiner Niederlassung in Boṣrā gestorben. Denn die Verse, welche gegen den Fürsten von Ḥīra gerichtet sind und die, in welchen er den Stammesgenossen des Ṭarafa vorwirft, daß sie das Blutgeld angenommen haben, statt Rache zu üben, müssen kurz nach diesem Ereignisse gedichtet sein. Aus den Gedichten xi und xvii läßt sich meines Erachtens über das Alter des Dichters nichts erschließen. Wohl, daß er an sein Ende dachte.

Ungefähr alles, was diesem Dichter mit Recht oder fälschlich zugeschrieben ist, finden wir nun in Vollers Buch beisammen. Es enthält an erster Stelle den durch al-Aṯram († 231) redigierten Dīwān, von welchem die khediviale Bibliothek in Kairo und das British Museum jede eine moderne Handschrift besitzen; dann eine große Anzahl Fragmente aus anderen Quellen. All diesen Versen ist eine recht gute deutsche Übersetzung zugesellt. In der Einleitung ist alles, was uns über den Dichter überliefert ist und was wir aus seinen Versen lernen, kritisch besprochen und auch die Authentizität der Gedichte gründlich behandelt.

Ich habe beim Lesen einige wenige Randbemerkungen gemacht, die ich hier folgen lasse:

Einl. S. 2, Z. 3 f. Wenn ich Recht habe, Gedicht IX für unecht zu halten, wenigstens den ersten Teil, müssen die Worte nicht getilgt werden, wie im Nachtrag vorgeschlagen wird.

S. 4. Ob die paränetischen Verse echt seien, ist schwer zu sagen. VOLLERS selbst (S. 15) zweifelt. Christliche Einflüsse könnte man zwar anerkennen, allein die Sprache eben dieser Stücke, wie VIII, Vs. 6—8, hat ein modernes Gepräge.

S. 11. Aus dem Gebrauch einzelner Fremdwörter zu schließen, daß die Dichtersprache dem gewöhnlichen Leben fern stand, scheint mir ein wenig zu stark.

Gedicht I, Vs. 12 l. الكفّ. Subjekt ist قاطع كفّه: ‚und als er dann von der Hand die Talio nehmen will für die (abgehauene) Hand, findet er für sich keine Vergütung darin, daß beide (يداه Vs. 13) abgetrennt werden, und schaudert zurück‘. In Vs. 13 bedeutet مقدّما ‚Gelegenheit, um gegen ihn vorzuschreiten‘.

Vs. 15. Wenn man اجررت übersetzt wie V., würde إلّا fehlen; اجرّ ist aber einfach hindern im Sprechen (Saugen), wie im Nachtrag richtig in der Übersetzung des Verses von ʿAmr ibn Maʿdīkarib.

Vs. 17 l. mit HIB. und AHLWARDT فى نصر بهثة دائبا.

II. Vs. 1. Trotz des Kommentators halte ich أطْرَدْتَنى ‚hast du mich fortgejagt?‘ für die ursprüngliche Lesart.

Vs. 4. فعرقوب له مثل ist wohl = فمثله كمثل عرقوب ‚Und ʿUrqub ist ihm ein Vorbild‘.

Vs. 5. Nicht ‚überanstrengt‘, sondern nur ‚anstrengt‘. Denn beim ernsten Wettlauf zeigt sich, daß sie eigentlich schlechte Hengste sind.

S. 27. Z. 4 v. u. l. نُحِبّ, l. Z. l. المتلمّس, beides wohl Schreibfehler.

IV. Vs. 9. ولم تُلْحَى ist wohl وكم تُلْحَى zu lesen: ‚und wie oft wirst du noch gerügt werden‘.

Vs. 14. Ich sehe keinen Grund für BARTHS Vermutung (Nachträge S. 83), daß entweder اودى — يوادينى oder اردى — يرادينى zu lesen sei. Ich übersetze: ‚so würden sie (Objekt) wegraffen die, welche mir freundlich gesinnt sind und die ich kenne als freigebig‘.

Vs. 11 l. شآمِيَّة, Vs. 16 l. أُطْعِمُهُ, Vs. 17 l. دِمَشْق, Vs 19 l. إنّى, wohl alles Druckfehler.

v. Vs. 3. Daß النّاس durch ‚Mensch sein' übersetzt werden dürfe, glaube ich nicht. Die Erklärung Tabrīzīs gefällt mir besser: ‚Die Menschen sind, was man von ihnen sieht und sich über sie erzählt.' Ich denke aber, daß البأس im Gegensatz zu العجز die richtige Lesart ist.

Vs. 11. Die Leidener Hs. 87 der Ḥamāsa gibt Option zwischen نُوَيْبِس und نُوَيْس.

vi. Vs. 11. Ich übersetze: ‚und ich vermute, daß du den beiden al-Aswad als drittes Opfer zugesellen wirst', wie schon richtig Rothstein, S. 100 Z. 2. Daß wir sonst nichts von zwei Söhnen der Umāma wissen, beweist nichts gegen diese Übersetzung. Ich sehe auch nicht ein, wie dieser Vers den Zusammenhang unterbrechen soll (S. 62, Z. 1 f.). Der Übergang zur مخاطبة ist nicht auffallend. In Vs. 15 kehrt der Dichter wieder dazu zurück.

Vs. 17. Falls إنْ (nach der Übersetzung) das negative ist, muß تُرَخِّصُ gelesen werden. Ich denke aber, daß لَنْ تُرَخِّصَ zu lesen sei und نَعَمُ الحوائِرِ nach den besten Autoritäten. Für die Lesart الحوائر (vgl. Agh. xxi, ٢٠٢; Ibn Qot. *Dichterbuch* ٩١, vorl. Z.) spricht auch, daß die Bedeutung von جائزة ‚Belohnung, Geschenk' nachislamisch ist. S. Beladorī ٢٩٢, 5—7. Ich halte den Vers für echt.

vii. Vs. 9 l. إنّهم, wohl Schreibfehler, da V. richtig übersetzt ‚denn sie'.

Vs. 9. Vollers' Anmerkung zur Übersetzung: ‚Die nicht näher bekannten Orte sind augenscheinlich hier als westliche Grenzorte des Gebiets von Ḥīra genannt, wo die Wege von Ostarabien her einmünden' ist zu rasch geschrieben. 'Ain Ṣaid und La'la' sind zwei bekannte Stationen an der Hauptstraße zwischen Baṣra und Kūfa, liegen demnach südöstlich von Ḥīra. Außer den schon von V. selbst S. 40 Anm 9 zitierten Stellen kann man darüber die *Bibl. Geogr.* nachschlagen.

Vs. 10. Für طُوبِس ist vielleicht حُوبِس zu lesen, das einen guten Sinn gibt und wovon ein Beispiel Ḥotai'a xxi Vs. 5 (Goldziher S. 138).

viii. Vs. 4. Was V. über die ursprüngliche Bedeutung von حَمَّار sagt, ist sehr ansprechend.

xii. Vs. 3. Vollers hat mit dem Kommentator ذو بطنه im Sinne von ‚Auswurf‘ genommen. Da vom Gepard gar nicht bekannt, im Gegenteil höchst unwahrscheinlich ist, daß er diesen frißt, hat der Kommentator *Fahad* (poetisch statt *Fahd*) als einen Namen der großen Eidechse (*Ḍabb*) genommen, da es von dieser wohl behauptet wird (Damīrī ii, ٨٦, 13 f.). Das scheint reine Willkür. Man kann aber ذو البطن auch im Sinne von ‚Fettbauch‘ nehmen (s. Freytag, *Proverb.* i, 501, n. 13 الذئب مغبوط بذى بطنه; vgl. Ibn Khordâdbeh ١٧١, 3). Djâḥiẓ aber erzählt (s. Qazwīnī i, ٣٩٩, 6 v. u.), daß der Fahd, wenn er fett ist, weiß, daß seine Bewegungen schwerfällig sind und sein Geruch den Appetit von Löwe und Panter reizen, deswegen verbirgt er sich, streckt die Glieder und schläft, bis er wieder normal geworden ist. Man sagt sogar sprichwörtlich: ‚schläfriger als der Gepard‘ (vgl. auch *ZDMG.* xviii, 794 f. und Hommel, *Säugethiere*, S. 300, Anm. 2). Der Dichter vergleicht demnach die ʿAbdalqais, die nur an ihre Handelsinteressen denken, ruhig im Hafenort sitzen und sich alles gefallen lassen, mit dem Gepard, der seinen Bauch hütet. Die Stelle des Mutalammis ist auch daher wichtig, weil sie widerlegt, was Hommel S. 299 schrieb: ‚das Wort fehlt in der alten Poesie gänzlich‘.

xiii. Vs. 2. Ich glaube nicht, daß zu übersetzen sei: ‚Ihr Leute, ich will zu euch kommen‘, sondern ‚Die Leute kommen zu euch‘.

Vs. 3. Ich lese اميرَهم und übersetze: ‚Besser als die Leute, die sich ihrem Emīr widersetzen, sind, o meine Leute schämt euch, die sitzenden Frauen.‘

xiv. Vs. 2. Wenn man mit BM. بِأَدْمَاءَ liest, braucht man zwischen diesem Verse und dem vorigen keine Lücke anzunehmen. Statt بِحَرٍ möchte ich lesen بِجَرٍّ ‚am Fuß‘. In der Einschaltung zur Übersetzung ist ‚Wildesel‘ ein Versehen für ‚Antilope‘.

Vs. 8. Ich schlage vor يُنَاوِلُنِى und بِرَحْبٍ zu lesen. Die Übersetzung wird dann: ‚er gab mir von seinem Boden und seinem Himmel mit Freigebigkeit‘.

Vs. 10 l. mit BM. يُحْبَسْ ,so wird er nicht zurückgehalten (sondern zugelassen)'.

xv. Vs. 7. المرهّق übersetzt ,als kopflos verschriene'; lieber nach dem Kommentar ,fortgetriebene'.

Vs. 14. برايك gehört vielmehr zu لا تفرّق: ,die nach deinem Ermessen nicht auseinandergesprengt werden könnten'.

Vs. 15 gehört wohl nach Vs. 12. Statt والظُّلَّمِ möchte ich والطِّمّ setzen.

xvii. Vs. 8. من فواضلها lieber ,aus deren Gewinn'.

Vs. 9 und 10. Ich lese ومطورة und übersetze: ,Er begab sich zu ihm mit seinen Leuten und fand um ihn her die Leute, und zur Linken von ihm (war) ein roher (Knappe) mit hageren Schultern und ein Bogen' usw.

Vs. 11 ist schwer zu verstehen. Es muß vor diesem ein Vers (oder mehr) ausgefallen sein, in welchem von einer Frau die Rede war: ,Sie lauerte auf ihn, den Schlüssel (zu erhaschen), bis (als) sie bis zu ihm durchzudringen Mittel gefunden hatte, neben der Länge (?) der Türe, die Wand ihn kehrte (مرّده muß diesen Sinn haben, vgl. جبل متمرّد). Da erschreckte er, und sie hatte in seiner Empfindung die Stelle eingenommen eines Mächtigen, den das Regieren an die Spitze gestellt hat.' Wir können aber nicht erraten, auf welches Ereignis sich diese Worte beziehen.

Fragm. xix. Vs. 2 l. وأُغطِي ,und ihre Nacken decken'.

xx l. يَقَعْ غَيْرَ شَكٍّ ,wird zweifellos zu Boden stürzen'; vgl. Gloss. Tab. unter فم.

xxi. وكانوا ist gewiß falsche Überlieferung.

xxxv. يكثر ist wohl Druckfehler für يكسر.

Die Deutung altarabischer Verse ist sehr schwierig, zumal, wenn sie nur fragmentarisch zu uns gekommen und auf dem langen Wege der mündlichen Überlieferung manchmal mit oder ohne Absicht verunstaltet sind. Vollers hat sich durch die Herausgabe und Übersetzung der Verse des Mutalammis sehr verdient gemacht. Meine Bemerkungen bezwecken nur, auch mein Scherflein zur Erklärung beizutragen. Vielleicht findet mein gelehrter Kollege darin das eine oder das andere, das ihm brauchbar dünkt.

Vollers' Buch ist ein Sonderabdruck aus *Beiträge zur Assyriologie*. In diesem Sonderabdruck haben die Seiten wohl ihre eigene Pagination erhalten, doch in den Anmerkungen ist die Paginierung der *Beiträge* durchaus beibehalten. Man muß daher jedesmal 148 von der Seitenzahl abziehen, um die Verweisung zu finden.

Leiden, Dezember 1903. M. J. de Goeje.

Dr. Dav. Heinr. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung, sowie zu den XII Tafeln*, von —. 285 S. Wien, 1903, Alfred Hölder.

Die Arbeit zerfällt nach Anlage und Disposition des Stoffes in vier Teile: Text in Umschrift, deutscher und hebräischer Übersetzung (9—71); Erläuterung und vergleichende Analyse der Gesetze (73—173); allgemeine Ergebnisse (174—244); sprachliche Exkurse (245—267). Im Anhang (268—285) werden die Fragmente aus der Bibliothek Asurbanipals, die sumerischen Familiengesetze nebst den altbabylonischen Adoptionsverträgen, sowie das syrisch-römische Rechtsbuch in Zusammenhang mit der Hauptmaterie behandelt.

D. H. Müller hat in wesentlichen Punkten das Verständnis des altbabylonischen Rechtskodex gefördert und die Einzeluntersuchung unseres Erachtens in die rechten Bahnen geleitet. Philologische Gründlichkeit, juristischer Scharfsinn und eine glänzende, an einigen Stellen geradezu verblüffende Kombinationsgabe haben der Erforschung des wichtigsten aller bisher gefundenen Keilschriftdenkmäler die wertvollsten Dienste geleistet. Mag in einzelnen strittigen Punkten die Kritik sich ablehnend verhalten, so wird man in Zukunft nicht um die Tatsache herum können, daß hier eine Leistung ersten Ranges vorliegt, die unter dem Glücksstern der Versenkung in einen neuen grossen Stoff das Licht erblickt und anderen gewiesen hat.

Schon die sprachliche Leistung erweckt das günstigste Vorurteil. Jeder Kenner wird mir beipflichten, daß die Scheil-Winckler'sche

Übersetzung an wichtigen Stellen zurecht gerückt und verbessert worden ist. Auch wenn wir von den Paragraphen, wie 126, absehen, deren Sinn vollständig im Dunklen geblieben war, und die hier endgiltig richtig interpretiert werden, ist in durchgreifender Weise das sprachliche Verständnis dadurch gefördert worden, daß D. H. MÜLLER die Feinheiten und Kleinigkeiten der grammatischen Struktur ins Auge gefaßt hat, deren Nichtbeachtung nicht selten ein völliges Mißverständnis des Textes zur Folge hatte. Daß das postpositive *ma* (sum. *ša*) nicht schlechthin mit ‚und' zu übersetzen ist, sondern temporelle und kausative Adverbialsätze abschließt, ist eine durch eine Fülle von Beispielen belegte Beobachtung, welche für das syntaktische Verständnis an vielen Stellen von größter Tragweite ist. Noch höher ist es dem Verfasser anzurechnen, daß er uns von dem eitlen Wandel nach väterlicher Weise erlöst hat, die Kopula *u* in allen Fällen, in denen der zweite Satz nicht schlechthin koordiniert ist, sondern eine Steigerung enthält, durch ‚und' zu übersetzen. Vielmehr ist dann die richtige Übersetzung ‚auch'. Einzelne Paragraphen des Gesetzes, wie § 129, besonders § 151, werden erst durch das erlösende ‚auch' verständlich. So bestimmt das an zweiter Stelle genannte Gesetz, daß für voreheliche Schulden des Mannes die Frau dann nicht haftbar ist, wenn sie sich über die Nichtverbindlichkeit vor der Eheschließung eine Urkunde hat ausstellen lassen. Es heißt darin weiter: auch ist — unter den gegebenen Rechtsverhältnissen — der Mann für voreheliche Schulden der Frau (unbezahlte Schneiderrechnungen) nicht haftbar. Übersetzte man ‚und', so müßte man die Nichtverbindlichkeit der Frau als Ausnahmestatus fassen, was gar nicht der Sinn des Gesetzes ist; sagt man mit WINCKLER ‚aber', so würde die nachfolgende Bestimmung aus dem Rechtsgrundsatz ‚gleiches Recht für beide' in auffälliger Weise herausfallen. Schwierig und noch nicht spruchreif ist die Aufstellung des Verfassers, daß der grammatische Bau des Kodex auf eine sumerische Vorlage schließen lasse. Jedenfalls ist die Untersuchung dieser Frage von folgeschwerer Wichtigkeit. Wir nennen im folgenden einige sprachliche Entdeckungen, die für die richtige Interpretation der Gesetze von Be-

deutung sind. *Nêrtu* (§ 2) bezeichnet ganz wahrscheinlich ein schamanistisches Verbrechen: mit Vergleichung des arab. *naḥara* wird die Deutung ‚Mord durch Zauberei' in Vorschlag gebracht. *Nibûtum* (§§ 113—116; eig. der Benannte) ist die Pfandperson, nicht der Schuldner selbst, sondern eine ihm gehörige Person, welche den Folgen der Schuldverhaftung anheimfällt. *Mâru ša înšu maḫru* (§ 165) ist nicht der Lieblingssohn, sondern wahrscheinlich der Erstgeborne. *Sinništu zikrum* wird sehr entsprechend als ‚Dirne, die als Mann auftritt' gedeutet. *Li-e-it* (§§ 202—205) ist (hebr. *leḥî*, talm. *lô'a*) die Wange. Die Übersetzung von *MAŠ-EN-KAK* (*muškênu*) mit ‚Armenstiftler' ist kaum richtig: wahrscheinlicher bezeichnet *muškênu* den Heimatlosen, den Nichtstaatsangehörigen, der durch den königlichen Dienst gewisse Vorrechte zuerteilt bekam. — Nicht genug kann der Scharfsinn des Verfassers in der sachlichen Analyse der einzelnen Gesetzesgruppen anerkannt werden. Es ist hier, wie auch in meiner vorläufigen, für weitere Kreise berechneten Schrift ‚Moses und Hammurabi' (2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1903) der Beweis geliefert worden, daß man auch ohne juristische und universalrechtsgeschichtliche Detailkenntnisse sich in rechtliche Gedankengänge mit gutem Willen und angestrengtem Fleiß hineindenken kann. Leider verbietet es der knapp zubemessene Raum, auf Einzelheiten einzugehen, die von dem eindringenden Scharfsinn D. H. Müllers das rühmlichste Zeugnis ablegen. Nur einige Bemerkungen in der Folge des behandelten Stoffes mögen folgen. § 5 handelt nicht von Rechtsbeugung, wie ich mit Stooss angenommen habe, sondern von Nichtigkeitserklärung einer *res iudicata*. §§ 9—13 erörtern den gemeinen Diebstahl, der durch das Mittel der Haussuchung und durch die Ermittelung des originären Eigentümers, des Besitzers und Verkäufers eine nur scheinbar verwickelte, in sich klare und geschlossene Rechtspraxis zur Folge hat. In § 13 wird durch den Ausdruck ‚jener Mann' der Tod sowohl des ursprünglichen Besitzers, wie des Verkäufers einer angeblich gestohlenen Sache ins Auge gefaßt. Als ein Fund von größter Wichtigkeit kann die Feststellung gelten, daß sämtliche taxativen Strafen sich auf Einheits-

normen des zwei- oder fünffachen Ersatzes zurückführen lassen, daß insbesondere der gemeine Diebstahl mit dem 2- oder 5-fachen geahndet wird, je nachdem der gestohlene Gegenstand noch oder nicht mehr in erster Hand ist. Es ist überraschend, wie alle Proben aus den Gesetzen Hammurabis auf dieses Exempel stimmen. Wenn der Hirt beispielsweise nach § 58 für Weidefrevel zu sechsfachem Ersatz verurteilt wird, so ist zu bedenken, daß er das beschädigte Feld zur Ernte überlassen bekommt, also tatsächlich nur fünffach zahlt. Der ungerechte Richter in § 5, welcher ein vollstreckbares Urteil annulliert, hat das 12-fache zu bezahlen, d. h. er hat die dem Kläger und dem Beklagten drohende Eventualstrafe des Einfachen und des Fünffachen doppelt zu entrichten. Man sieht, daß nicht nur Logik, sondern eine stramme Gleichmäßigkeit das uralte Gesetz auszeichnet, das Paul Haupt in Baltimore wohl nur in Anwandlung eines schlechten Witzes mit einer ‚Dorfpfütze' verglichen hat. — Die Ergänzung der §§ 98 und 99 als Correlata zu den §§ 104—105 mag angefochten werden: genial ist sie jedenfalls. — Daß ich in einzelnen Auffassungen von dem Verfasser abweiche, will ich nur vorläufig konstatieren, es wird sich an anderem Orte Gelegenheit zu wissenschaftlicher Auseinandersetzung bieten.

Während ich in meiner genannten Schrift den Hauptnachdruck darauf gelegt habe, daß das sogenannte Bundesbuch, der älteste Teil des mosaischen Gesetzes, in einem unabweisbaren realen Zusammenhang mit dem Kodex Hammurabi steht und den Nachweis hiefür durch eine synoptische Tabelle zu erbringen versucht habe, ist es dem Verfasser gelungen, mehrere Komplexe gleicher oder auffallend ähnlicher Rechtsbestimmungen für Moses und Hammurabi nachzuweisen. Diese Komplexe betreffen die Bestimmungen über das Depositum (§§ 124—126; vgl. ex. 22, 6—11); über die Erbverhältnisse von Kindern zweier Frauen in einer Ehe und im unmittelbaren Anschluß Verfügungen über die Verstoßung wegen schwerer Pietätsvergehen (§§ 167—169; vgl. deut. 21, 15 und deut. 21, 18—21); endlich die Bestimmungen über Schäden, von stoßenden und stößigen Tieren (§§ 250—252; vgl. ex. 21, 28—32). Auf die gleiche Reihenfolge der

letztgenannten Rechtssätze habe ich bereits (l. c. p. 37) aufmerksam gemacht, desgleichen auf die parallelen Rechtssätze für den Raufhandel (ex. 21, 18f 22 und §§ 206, 209). Je mehr ins Auge fallen muß, daß die Thora in rechtsterminologischer Beziehung durchaus unabhängig vom Kodex Hammurabi ist, desto schwerwiegender ist der in beiden Gesetzgebungen gleiche Zusammenhang kasuistischer Rechtsfälle, die hier wie dort in der bestimmten Form von typischen Rechtsordnungen zutage treten. Das kann unmöglich ein blindes Spiel des Zufalls sein. Nicht minder von Bedeutung für die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Moses und Hammurabi ist die erstmalig von MÜLLER an das Licht gestellte Tatsache, daß einzelne Bestimmungen der Thora im bewußten Gegensatz zu dem dem biblischen Gesetzgeber bekannten babylonischen (oder altorientalischen) Rechte stehen. So ist die Kinderklausel ex. 21, 31, welche bei der Tötung von Kindern durch stößige Tiere bestimmt, daß an dem Täter nach ‚demselben Recht' (ex. 21, 29f) verfahren werden soll, nur dann verständlich, wenn man sich einen bewußten Gegensatz zu dem älteren Recht vorstellig macht, welches für analoge Fälle die Strafe an dem Kinde des Schuldigen (vgl. C. H. §§ 116, 210, 230) vollziehen läßt.

Der Verfasser nimmt nun an, daß beiden Gesetzgebungen, der altbabylonischen und der israelitischen ein Urgesetz zugrunde liegt, dessen Rechtsgedanken sich auf vier Normen zurückführen lassen: Talion für Blutrache; Talion der bösen Absicht; Einheitlichkeit der Strafe (?); Anwendung des Talionsgedankens auf vermögensrechtliche Vergehungen. Jede Hypothese hat eine starke und eine schwache Seite: ihre starke besteht in unserem Falle darin, daß sie den auffälligen und unabweisbaren Zusammenhang mit einem Schlag erklärt; ihre Schwäche tritt darin zutage, daß sie über die Quellen hinaus auf einen Archetypos weist, der wohl für immer im Dunklen bleiben wird. Zu Gunsten der Hypothese kann auf die §§ 35—41 hingewiesen werden, deren auffälliger und einheitlicher Bau auf eine ältere Vorlage schließen läßt. Ob die sumerischen Familiengesetze, desgleichen die unsemitische Struktur des Kodex auf ein sumerisches Urgesetz

schließen lassen, mithin die Frage, bez. Möglichkeit eines vorsemitischen und nichtsemitischen Rechtes erwogen werden darf, ist ein Problem, das in keiner Weise spruchreif ist. Nicht unwahrscheinlich ist uns, daß Hammurabi seine modifizierten Satzungen an ein älteres und ursprünglicheres Gewohnheitsrecht angelehnt hat, das auch durch die Thora Israels hindurchschimmert. Jedenfalls wird uns auch der Machtspruch der Universalrechtsgeschichte, der beispielsweise an die intergentile Verbreitung des Talionsgedankens mit Nachdruck erinnert, das wissenschaftliche Recht nicht verkümmern können, für die Jurisdiktion zweier Völker geschichtliche oder sachliche Zusammenhänge zu konstruieren, welche durch die Bande des Blutes und die große Synthese der Weltgeschichte auf das innigste mit einander verbunden waren. Und stellt sich dazu heraus, daß auch die Überlieferung des Abraham, der als ein Zeitgenosse Hammurabis gen. XIV. 1 auftritt, wie die Patriarchenerzählung in Sitte und Anschauung die Rechtsverhältnisse Hammurabis widerspiegelt, so wird die Wahrscheinlichkeit auf die Höhe der Evidenz erhoben, daß die moderne Auffassung, als ob Israel sein Gesetz sich aus den Fingern gesogen hätte, abgewirtschaftet hat.

Jedenfalls hat D. H. MÜLLER auch der kritischen Auffassung des alten Testamentes neue Wege gewiesen. Hoffentlich bleibt er auch in dieser Richtung nicht der Prediger in der Wüste. Über die Verhältnisse der XII Tafeln und des syrisch-römischen Rechtsbuches und die möglichen Zusammenhänge mit dem altorientalischen Recht mögen die Juristen ein kompetenteres Urteil fällen, als ich es vermag.

Von Irrtümern notiere ich folgende: S. 115, Abschn. 3: ganz dieselbe Situation? S. 118: von Schändung einer Jungfrau kann in § 130 nicht die Rede sein; *aššatu* heißt immer ‚Ehefrau‘. S. 151: ex. 21, 22 statt ex. 21, 23—24; S. 167 § 116 statt 117; S. 172: § 263 stimmt nicht mit v. 11, sondern v. 13 überein; S. 187: ex. 22, 9—10. 12 statt ex. 21, 9—10. 12. Kleinere Fehler, die nicht unter den Korrigenda erwähnt sind, habe ich bemerkt auf S. 7, 86, 116, 218, 255.

Gottleuba i. Sachsen.

Dr. JOHANNES JEREMIAS.

W. Spiegelberg, *Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin,* herausgegeben von der Generalverwaltung, mit erläuterndem Texte von —. 36 Seiten Text und 99 Lichtdrucktafeln, Großfolio. Leipzig, Giesecke und Devrient, 1902. Preis geb. 100 Mark.

Unter den demotischen Papyrus des Berliner Museums finden sich keine Stücke nach Art des Sethon-Romans in Kairo, den Brugsch entziffert hat, oder der Erzählung von Siosiris und Sethon, welche Griffith in so meisterhafter Weise herausgegeben und erläutert hat, oder des Wiener historischen Romans aus der Zeit des Königs Petubastis. Wenn wir von einzelnen mythologischen und funerären Texten absehen, so enthält der Hauptstock der Berliner Papyrus nur Rechtsurkunden, für den Historiker ungleich interessanter als für den Philologen.

Und doch haben diese Papyrus für uns eine große Bedeutung, durch die Rolle, die sie bei der Entzifferung des Demotischen gespielt haben. Brugsch hat als Jüngling an ihnen seine ersten Entzifferungsversuche gemacht und die Bedeutung zahlreicher Formeln derselben erschlossen. Auch später ist er wiederholt in seinem *Thesaurus* auf diese Papyrus zurückgekommen und hat noch manche Rätsel, welche dieselben bieten, gelöst, so hat er eine wichtige Formel der Heiratskontrakte richtig gedeutet, so die demotische Schreibung des griechischen Stater erkannt. Aus diesen Papyrus hat auch Lepsius wichtiges Material für seine Untersuchung ‚Über einige Ergebnisse der ägypt. Denkmäler für die Kenntnis der Ptolemäergeschichte, 1852‘ geschöpft. Ein großer Teil der Papyrus wurde dann von Revillout herausgegeben und übersetzt; doch war seine Art der Reproduktion nicht geeignet, selbst mäßigen Ansprüchen zu genügen. So ist die vorliegende Ausgabe mit Freude zu begrüßen und jeder Freund der demotischen Studien wird der Verlagsbuchhandlung dankbar sein, daß sie sich der kostspieligen Aufgabe opferwillig unterzogen hat. Gestört haben uns in dem so luxuriös ausgestatteten Bande nur die koptischen Lettern.

Durch die Arbeiten von Brugsch ist von den drei großen Phasen der demotischen Schrift die mittlere aus der Ptolemäerzeit, die in den Berliner Papyrus am stärksten vertreten ist, sicher gedeutet; an die Erklärung der ältesten Papyrus hat sich zuerst Revillout gewagt, ohne jedoch zu abschließenden Ergebnissen zu gelangen. Spiegelberg, durch seine Kenntnis des Späthieratischen besser vorbereitet, zeigt, wie wenig von den Übersetzungen Revillout's einer strengen Nachprüfung standhält. In der Entzifferung der Urkunden der römischen Kaiserzeit wird man an der Hand der Reste des Tempelarchivs von Soknopaiu Nesos vorwärts kommen.

Ein Hauptvorzug der vorliegenden Publikation ist die Vorsicht, mit welcher der begleitende Text verfaßt ist. Vorsicht und Zurückhaltung ist hier um so mehr am Platze, als diese demotischen Rechtsurkunden häufig auch von Nicht-Demotikern benützt werden, die durch die früher vielfach üblichen phantasievollen Übersetzungen, in denen die wenigen sicheren von den vielen nur geratenen Stellen gar nicht geschieden waren, nur zu leicht zu ganz irrigen Schlußfolgerungen verleitet wurden.

In der Erläuterung der Urkunden hat sich der Herausgeber auf das Knappeste beschränkt. Nur gelegentlich sind beim Kommentare kleinere Versehen unterlaufen. So wenn auf S. 6 zu den früheren Urkunden, die sich auf den im Papyrus 3089 vorliegenden Fall aus dem 17. Jahre des Ptolemaios Euergetes I beziehen, der Papyrus des British Museum aus dem Jahre 8, dessen Inhalt in der *Revue égypt.* I, 135 mitgeteilt ist, gezählt wird. Der Papyrus stammt vielmehr aus dem 8. Jahre des Ptolemaios Philopator und hat die Nummer 10377 (Anastasi 37). Den Akt in der *Revue égypt.* I, 135, den Spiegelberg für identisch mit dem Berliner Papyrus 3089 hält, habe ich 1894 im British Museum mit den übrigen dort aufbewahrten demotischen Papyrus abgeschrieben, er trägt die Nummer 10227 (Pap. Anastasi 14). Der Londoner Papyrus ist das Seitenstück des Berliner. In dem Berliner Papyrus zählt der Neffe die Grabstätten auf, die dem Onkel zufallen, in dem Londoner ist es umgekehrt der Onkel, der den Anteil, der dem Neffen zukommt, feststellt. Die

Grabstätten, die in dem Londoner Papyrus stehen, sind ganz andere als die im Berliner genannt werden.

Das vielleicht interessanteste Stück der Papyrus der Ptolemäerzeit ist die Choachyten-Ordnung auf Tafel 38—41. Stammt doch die Hauptmasse der älteren Bestände an demotischen Papyrus von thebanischen Choachyten her; für die Zeit der Psammetichiden und der Perser von Choachyten des Tales, für die Ptolemäerzeit von Pastophoren des Amon Api, bzw. von Pastophoren des Amon von Ǵême, welche Genossenschaften alle als im Westen von Theben seßhaft bezeichnet werden. Zweifelhaft ist mir, ob die auf der vierten Seite vermerkten fünf Personen erst nachträglich, wie Spiegelberg (S. 18) meint, in die Genossenschaft des Amon von Karnak aufgenommen wurden und die neben ihren Namen stehenden Posten Strafgelder bezeichnen. Denn es handelt sich doch um den Vorsteher der Genossenschaft und die wichtigsten Funktionäre derselben, es ist daher wohl eher anzunehmen, daß gerade deswegen diese Namen gesondert angeführt und in den Posten ihre Einkünfte verzeichnet waren. Unter den Titeln dieser Funktionäre ist der eine, *tngr*, ganz unbekannt — an die Priesterkategorie der *Tkn*, (vgl. Lefébure, *Sphinx* iii, 194 f.; Maspero, *Mission* v, 439 f.) ist kaum zu denken — ein anderer, *P-grg*, bedeutet merkwürdigerweise das Bett (ϭⲗⲟϭ, durch das Zeichen für Holz determiniert, für die Schreibung vgl. auch Tafel 64, Col. 2, Z. 7). Wenn *P-grg* hier nicht eine andere unbekannte Bedeutung hat, so könnte man auf jenen Vorgang beim Leichenbegängnisse hinweisen, wo der *Sam*, in ein großes Stück Stoff oder in eine Kuhhaut eingewickelt, auf seinem Bette liegt (Maspero, *Le Rituel du sacrifice funéraire* in *Études de Mythologie* i, 298: ‚il s'est couché sur un lit bas et court, l'angareb des Nubiens d'aujourd'hui'; Lefébure, *Sphinx* iii, 156 f.). Der Priester, der diese Zeremonie vorzunehmen hatte, konnte kurzer Hand als das ‚Bett' bezeichnet werden. — Die Bestimmung, welche Spiegelberg dahin deutet, daß man ‚Kinder nicht töten dürfe', wird man wohl eher als ein Verbot ‚lebende Kinder auszusetzen' aufzufassen haben. Das Wort *lk* ist mit dem koptischen ⲣⲓⲕⲉ (vgl. meinen Historischen Roman,

Glossar Nr. 184) zusammenzustellen und durch ‚weglegen‘ zu übersetzen. Es sei an die Vorgänge auf der Unratsstätte (κοπρεία τῆς κώμης) von Oxyrrhynchos erinnert.

Während die Texte der Ptolemäerzeit uns im großen und ganzen Altbekanntes, aber in zuverlässiger Fassung bieten, so bringen uns die Papyrus aus der römischen Kaiserzeit, welche dem großen Funde griechischer und demotischer Papyrus von Dime, dem alten Soknopaiu Nesos, am Nordufer des Birket el Ḳerûn, entstammen, eine reiche Fülle neuer Aufschlüsse. Die griechischen Papyrus, deren Ergebnisse Wessely, *Karanis und Soknopaiu Nesos, Studien zur Geschichte antiker Kultur- und Personenverhältnisse,* Wien 1902 zusammengestellt hat, beginnen schon mit der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (vgl. *Amherst Papyri* II, herausgegeben von Grenfell und Hunt, 1901), fließen dann reichlicher für die zwei ersten nachchristlichen Jahrhunderte und versiegen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. gänzlich. In der Not und den politischen Wirren des dritten Jahrhunderts ist die Kultur im Faijûm stark zurückgegangen und in den entlegeneren Teilen desselben ganz verschwunden. Die demotischen Papyrus ergänzen die griechischen Papyrus, sie gehen von der Zeit des Königs Euergetes II bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Das ganze Getriebe in diesem exponierten Posten am Rande der libyschen Wüste, mit den kleinen Mühen und Sorgen des Tages liegt offen vor unseren Augen, wir lernen alle wichtigeren Persönlichkeiten des Ortes kennen, von vielen derselben erhalten wir dort, wo sie als Zeugen fungierten, genaue Personsbeschreibungen, von einzelnen haben sich Statuen vorgefunden (vgl. Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire,* 1902, S. 266, Nr. 399), die in den Museen von Kairo und Alexandrien — einzelne sind noch in Privatbesitz — aufbewahrt werden.

Eine der für uns interessantesten Persönlichkeiten von Soknopaiu Nesos aus den ersten Dezennien des ersten Jahrhunderts n. Chr. war der Priester Satabûs, Sohn des jüngeren Erieus (Eriopsemis, Ἐριοψῆμις) und der Satabus. Wir kennen ihn vor allem aus dem Prozess, in den ihn die Anklage seines Kollegen Nestnephis ver-

wickelt hatte (vgl. WESSELY, *Papyrorum scripturae graecae specimina isagogica*). Nach langwierigen Verhandlungen, welche uns die Abgründe ägyptischer Kanzleiwirtschaft enthüllen, ward Satabus zu der empfindlichen Strafe von 500 Drachmen verurteilt. Wir kennen ihn ferner, nach Aussage der Subskription, als Schreiber der ‚Verwünschungen des Lammes aus der Zeit des Königs Bokchoris', von welcher ich an anderer Stelle gehandelt habe (Festgaben zu Ehren M. BÜDINGER's, S. 3 f.). Dieser im 34. Jahre des Kaisers Augustus geschriebene Papyrus zeigt dieselbe sichere und elegante Schrift, welche wir aus der eigenhändigen Unterschrift des Satabus in dem demotisch-griechischen Papyrus des British Museum 262 (KENYON, *Greek Papyri* II, 7+8) kennen. Aus der unerquicklichen Gegenwart flüchtete Satabus in die nationalägyptische Vergangenheit und gab sich den Phantasien eines kommenden goldenen Zeitalters hin.

Von besonderer Wichtigkeit ist es, die Titel und Ämter des Satabus festzustellen. Wir finden sie in griechischer Umschrift in den von WESSELY (a. a. O.) zusammengestellten Urkunden:

Νεβοαπι ρι[σ]ηι ρισεγετου νεφορσατει.
Νοιβουαπει ρεισεει ρεισιγετου νεφερσατι
Νειβοαπει ρισηειτι ρισεγε[του νεφορσητ]ει

Auch SPIEGELBERG (S. 23 und *Die demotischen Papyrus der Straßburger Bibliothek*, S. 44) ist auf diese Stellen aufmerksam geworden und hat mit Recht die Vermutung geäußert, daß hier die griechische Transkription der uns in dem Demotischen vorliegenden Titel des Priesters Satabus vorliegt. Eine Reihe hiesiger Papyrusfragmente gestattet uns diese rätselhaften Gruppen zu deuten. Ich gebe sie nach dem am besten erhaltenen Papyrus DG 6937:

In νεβοαπι steckt ein ägyptisches *nêb-wêb* ‚Herr der Priester'. Dieser Titel ist nicht mit einem anderen zu verwechseln, der in den trilinguen Inschriften von Rosette und Kanopos durch das

griechische ἀρχιερεύς wiedergegeben wird und den man in der letzten Zeit *mr-šine* zu lesen und mit dem griechischen, aus den Urkunden von Soknopaiu Nesos bekannt gewordenen Titel (Äg. Urk. Berlin, Nr. 37 u. ö.) λεσώνης zusammenzustellen sich gewöhnt hat (Griffith, *PSBA*, 1899, S. 271; Spiegelberg, *Rec. de Trav.* 24, S. 187—9 und *Demot. Papyrus*, Berlin, S. 18; Hess, *Demot. Theil der dreisprach. Inschrift von Rosette*, S. 47). Diese Zusammenstellung scheint mir vielen Bedenken zu unterliegen. Als ἀρχιερεύς finden wir einen Οὔλπιος Σερηνιανός (Äg. Urk. Berlin, Nr. 347), einen Σάλουιος Ἰουλιανός (a. a. O. Nr. 82), einen Κλαύδιος Ἀγαθοκλῆς (Wessely, a. a. O. S. 66). Schon Letronne (*Recueil* ii, 26) hat auf diese merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht: ‚Ce grand pontife et archiprophète de la très grande déesse Isis de Philes se nomme Ératon; c'était donc un Grec et non un Égyptien'; Krebs hat sie für Soknopaiu Nesos näher ausgeführt (*Äg. Zeitschr.* 31, 36 f.; vgl. auch meinen *Tacitus und der Orient*, S. 2). Ganz anders war dagegen die Stellung eines Lesônes. Als Lesônes finden wir (Äg. Urk. Berlin, Nr. 37) einen Stotoëtis, also einen Ägypter genannt. An einer anderen Stelle (a. a. O. Nr. 916, Z. 9 und 25) ist von vier Lesônes der Isis Nephrommis die Rede. Für die Ausübung der Tätigkeit, für die λεσωνεία, welche mit der προφητεία verbunden war, wurde eine Steuer (φόρος λεσωνείας, Äg. Urk. Berlin, Nr. 652; Wessely, a. a. O. S. 69) entrichtet. In dem Amherst Papyrus xli erteilt ein gewisser Diodoros, der wahrscheinlich mit dem in anderen Texten genannten gleichnamigen Priester des Beinamens Petesuchos identisch war, den Priestern des Soknopaios und der Isis Nephorses den Rat, wenn möglich, bei der Versiegelung eines θησαυρός anwesend zu sein, auch die Anwesenheit eines Lesônes wird gewünscht. Aus diesen Erwägungen folgt, daß λεσώνης und ἀρχιερεύς sehr scharf von einander zu scheiden sind, ferner, daß die demotische Gruppe, die durch das griechische ἀρχιερεύς wiedergegeben wird, nicht als λεσώνης gedeutet werden kann. Welcher Art die Tätigkeit eines Lesônes war, wissen wir nicht, aber so viel ist sicher, daß sie verhältnismäßig untergeordneter Natur war. Hängt λεσώνης wirklich mit dem koptischen

ϣⲓⲛⲉ zusammen, was auch mir, obwohl das ω nicht unbedenklich ist, als sehr wahrscheinlich erscheint, so kann man die Tätigkeit des Lesônes nach zwei Richtungen hin suchen. Man kann einerseits auf die Bedeutung μαντεύεσθαι, welche dem koptischen ϣⲓⲛⲉ oft zukommt, auf ⲣⲉϥϣⲓⲛⲉ Python hinweisen. Wenn in einem griechischen Papyrus (Äg. Urk. Berlin, Nr. 734, Z. 7 und 33) die λεσωνεία κορκοδίλ[ων] vorkommt, so erinnere ich an den Besuch Strabo's (811, 812) bei dem Tempelsee von Arsinoë (nicht Moirissee!). Von der durch die Fremden mitgebrachten Mahlzeit wurde das heilige Krokodil gefüttert; aus dem Benehmen desselben den Besuchern gegenüber wird man Schlüsse auf die Zukunft gezogen haben, wie es bei dem Apis der Fall war, von dem uns erzählt wird, daß er das Gewand des Eudoxos geleckt habe, woraus die Priester prophezeiten, Eudoxos werde ruhmreich, aber von kurzer Lebensdauer sein (so Favorinus bei Diog. Laertios viii, 90). Eine andere Möglichkeit eröffnet sich uns, wenn wir von der Bedeutung ‚fordern, verlangen‘ für ϣⲓⲛⲉ ausgehen. Hier könnte man auf den ‚Mann, welcher verlangt‘ (*rm-nt-efšine*), bezw. die Steuern eintreibt, des Namens Petharsamto, Sohn des Pasobk, verweisen, den wir auf einem Ostrakon in Kairo (Brugsch, *Äg. Zeitschr.* 1891, S. 70) genannt finden. Es dürfte hier die Übersetzung des griechischen ἀπαιτητής (vgl. Wilcken, *Ostraka* i. 609) vorliegen. Von dieser Tätigkeit ließe sich auch leichter als von der eines Priesters eine Brücke zu dem ‚Vorsteher‘ ⲗⲁϣⲁⲛⲉ der koptischen Rechtsurkunden von ϫⲏⲙⲉ schlagen, obwohl hier wiederum die ‚achmimische‘ Form mit ⲁ für Theben auffallend erscheint.

Für gewöhnlich folgten auf den Titel ‚Herr der Priester‘ (νεβοχπι) in den demotischen Texten die Gruppen, welche dem griechischen ῥισεγετου νεφορσατι entsprechen und *ḥri šei wetûr nefor-šati* ‚Vorsteher des Sees Wetûr (der) Neforšati‘ (man beachte das faijûmische *šati*) zu lesen sind. Für das γ in σεγετου vgl. die Formen Ἐργευς und Ἐριευς, Πανομιευς und Πανομγευς (Spiegelberg, *Eigennamen* 23*, 37*), sowie den Namen Σηγώρ der Septuaginta (statt des alten סוא), in welchem ich eine ältere Form des koptischen ⲥⲓⲟⲩⲣ Eunuche erkennen möchte (*Grundriss der altorient. Geschichte* S. 147), und

das weiter unten zu besprechende Ἀρπαγάθης, bezw. Ἀρφαιά[θης]?. In ετου, aus ετουρ verschliffen, steckt das altägyptische *Wetûr*, welches für gewöhnlich ‚das (mittelländische) Meer‘ bezeichnet. Hier hat es den Beinamen ‚der Neforšati‘, welcher durch das Determinativ der Schlange als weiblicher Göttername charakterisiert ist und mit dem Beinamen Neferses ( ) der Isis nicht verwechselt werden darf. In diesem Wetûr der Neforšati möchte man die ägyptische Benennung des Birket el Ḳarûn erkennen. Der Wetûrsee wird in den mythologischen Texten, so auch in dem Berliner Papyrus 6750 B (Taf. 76), Z. 4, häufig erwähnt.

Neben dem Wetûrsee kommt in den Soknopaios Papyrus auch der Kanal ( ) des Namens *M(r)-wr*, demotisch geschrieben, öfter vor (vgl. Straßburger Papyrus, S. 45, A. 4 u. 5). Es ist der Kanal, den wir in dem Moirissee-Papyrus (Lanzone, *Les Papyrus du Lac Moeris*, Taf. II) dargestellt sehen — er heißt hier — der von Herakleopolis Magna, an Ptolemais Euergetis vorüber, ins Faijûm führte und schließlich in den Birket el Ḳarûn mündete. Er heißt in Übereinstimmung mit der hieroglyphischen und demotischen Bezeichnung bei den Griechen Μοῖρις. Die Reste dieses Moiriskanals liegen uns in dem heutigen Bahr el Wardân vor. Ein Arm dieses Bahr el Wardân muß um den Birket el Ḳarûn bis nach Soknopaiu Nesos und darüber hinaus geführt haben (vgl. *Fayûm towns and their Papyri* von Grenfell, Hunt und Hogarth, 1900, S. 15). Denn wir lesen in einem griechischen Papyrus (Wessely, *Specimina*, S. 7, Taf. 14, Nr. 30 und *Anzeiger der k. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe*, 1900, S. 142 f.), daß das Dorf (κώμη) Soknopaiu Nesos in der μερὶς des Herakleides πρὸς Μοῖρι τῇ πρὸς Πτολεμαΐδι Εὐεργέτιδι τοῦ Ἀρσινοΐτου νομοῦ gelegen war, und die oben erwähnten demotischen Papyrus stimmen mit dieser Angabe vollinhaltlich überein. Der See, in den dieser Moiriskanal mündete, ist der See des Moiris. Bezeichnender Weise hat sich die den Schriftstellern geläufige Bezeichnung Μοίριδος λίμνη in den Papyrus bisher nicht nachweisen

lassen. Die ägyptische Bezeichnung für den See (σε) ist Wetûr (Meer); man wird an Strabo (809) erinnert, der den Moirissee einem Meere vergleicht, wegen seiner Größe und Färbung und seiner einer Meeresküste gleichenden Ufer.

In zwei Urkunden, in dem Straßburger Papyrus Nr. 32*a* (Spiegelberg, *Demot. Papyrus der Straßburger Bibl.* Taf. xi und Text S. 44) und in dem oben mitgeteilten Wiener Papyrus DG 6937 finden wir vor den eben erörterten Gruppen zwei andere, in welchen ich das Vorbild der dem ῥισεγετου vorhergehenden ῥισει erkennen möchte. Den ersten Bestandteil ῥι kennen wir bereits; ῥισει erinnert an den Titel des Hohenpriesters von Hibiu, [hieroglyphs]. In σει könnte ein altes [hieroglyphs] stecken und darnach ρισει ,Vorsteher der Mauer' bedeuten, wir hätten an die hohe Umfassungsmauer zu denken, die in einer Länge von 117 *m* und einer Breite von 88 *m* den Tempelbezirk umschloß. Nach dieser Annahme wäre die Aufsicht über den Peribolos und den an Soknopaiu Nesos grenzenden Teil des Sees unserem Satabus anvertraut gewesen. Der Abschluß der Errichtung dieser Umfassungsmauer fällt nach einer im Museum von Kairo aufbewahrten, aus Dime stammenden Inschrift auf den 20. Phamenoth des 6. Jahres des Kaisers Augustus. Vor dem Gotte Soknopaios mit Sperber und Krokodilsleib steht ein Mann mit Widderkopf, darunter lesen wir (nach einer 1898 genommenen Abschrift, vgl. Krebs in der *Äg. Zeitschr.* 29, 146):

Ὑπερ καισαρος αὐτοκρα
τορος θεου ἐκ θεου ἡ οἰκοδομη
του περιβολου τω θεωι και κυρι
ω σοκνοπαιωι παρα τω εκ νειλου
πολεως προβατοκτηνοτροφην
και των γυναικων και των τεκν
ων ευχην ∠ϛ καισαρος φαμ(?)/ β(?)

Krebs gibt Z. 7 ϛα . . . . . Bei dem letzten Buchstaben kann man zwischen β und κ schwanken.

Das Schlußdatum φαμ/ β erhält eine Bestätigung und Erklärung durch den von Wessely mitgeteilten Papyrus der Sammlung Erz-

herzog Rainer (Soknopaiu Nesos, S. 3 u. 76), in welchem der 2. Phamenoth als Gründungstag des Peribolos begangen wurde.

Häufig ist in den Texten aus Soknopaiu Nesos der Name [demotisch], so in dem Berliner Papyrus 6848 (T. 64), in dem Straßburger Papyrus Nr. 10, so auch auf einer der in Dime gefundenen Statuen (Maspero, *Guide du Visiteur au Musée du Caire*, 1902, Nr. 399, die rote Nummer ist 1191), wo wir auf einer Seite des Sitzes eine demotische Inschrift mit dem fraglichen Namen, auf einer anderen ein Kamel dargestellt sehen (vgl. dazu den Pabus, Sohn des Satabus und Enkel des Harpagathes ἱερεὺς Σοκνοπαίου θεοῦ, der zugleich als καμηλοτρόφος bezeichnet wird, Wessely, a. a. O. S. 114). In dem fraglichen demotischen Namen finden wir das griechische Ἁρπαγάθης vor, in welchem man, nach dem weiblichen Namen Ταρπαγάθης (*Greek Papyri of the British Museum*, 292) zu schließen, einen Gottesnamen erwarten möchte. Für die Bedeutung des Namens sei auf das boheirische ⲫⲁⲓⲁⲧ Libyer ([hieroglyphisch], vgl. Brugsch, *Die ägypt. Denkmäler der Oase el Kharge*, S. 76) hingewiesen, dem ein oberägyptisches ⲡⲁⲓⲁⲧ, bezw. ⲡⲁⲅⲁⲧ entsprechen würde. Harpagathes (oder richtiger Harpagates) wäre darnach der libysche Hor. In einem demotischen Papyrus (DG 10086) aus Athribis mit griechischer Beischrift wird der Name ἀρφαια(?)[το]υ im Genetiv umschrieben.

Unter den Stücken aus Soknopaiu Nesos ist Papyrus Nr. 7059 (T. 47), das interessanteste. Es liegt uns in demselben wohl ein Fragment einer Art Ordnung für die Priester des Soknopaios aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. vor. Die fünf Priester, die am Schlusse des Fragmentes eigenhändig unterschreiben und zustimmen, sind wohl die Vorsteher der fünf Phylen, in welche die Priesterschaft nach der Reform aus der Zeit Euergetes I zerfiel, die fünf πρεσβύτεροι ἱερεῖς der griechischen Urkunden (Wessely, a. a. O. S. 73). Beachtenswert ist in Z. 11 das Haus des νομόγραφος (*numḳrps*).

Damit legen wir das Buch für dieses Mal aus der Hand mit dem Ausdrucke des Dankes für den Genuß, den uns die Durcharbeitung desselben bereitet hat. J. Krall.

GABRIEL FERRAND (Vice-consul de France), *Les Çomâlis.* Paris, E. LEROUX, 1903. 8⁰. XIV, 284 pgg.

Das beste Buch, welches bis jetzt über das Somaliland und seine Bewoner geschrieben worden ist. Es behandelt: Seite 1—13 die physische Geographie, S. 14—51 die Geschichte, beginnend mit den ältesten Nachrichten über Land und Leute bis auf unsere Tage, S. 52—63 die Erforschung des Landes durch europäische Reisende im 19. Jahrhundert, S. 64—84 die einheimischen Sagen bezüglich der Herkunft der Somali, S. 85—183 die Aufzälung der einzelnen Somalistämme und deren Unterabteilungen, S. 184—230 die sociale Organisation, Sitten, Gebräuche, Anthropologie, Folklor, Islamisirung der Somali, welchen Kapiteln dann S. 237—244 die Geschichte der Aufteilung des Somalilandes durch Frankreich, England und Italien sich anfügt und zum Schluß S. 246—282 die Geschichte der Erhebung des Volkes gegen die Fremdherrschaft unter Führung des Mahdi Mohammed ben Abdallah dargestellt wird.

Rühmend hervorzuheben ist die gewißenhafte Benützung der vorhandenen Quellen und Publicationen über Land und Leute der Somali. Etwas stiefmütterlich behandelt ist allerdings die Partie über die Somalisprache, doch ist in einem so übersichtlichen Buche eine ausführlichere Darstellung des Sprachbaues kaum zu begehren. Am eingehendsten ist die Darstellung und Aufzälung der Somalistämme nach Genealogie und geographischer Gruppirung. Recht wünschenswert wäre wol die Beigabe einer Landkarte gewesen. Der Verfaßer verdient durch diese Publication den größten Dank aller Forscher, die sich mit dem Studium des Somalilandes und seiner Bewoner beschäftigen. Das Buch von G. FERRAND bildet den ersten Band eines Sammelwerkes, betitelt: *Matériaux d'études sur les pays musulmans publiés sous la direction de A. Le Chatelier, professeur au collège de France.*

L. REINISCH.

Kleine Mitteilungen.

Ḫammurabi-Glossen. — Herr Prof. Dr. C. F. Lehmann hat in den von ihm gemeinsam mit E. Kornemann herausgegebenen *Beiträgen zur alten Geschichte,* Band iv, S. 32—41 einen kurzen Artikel unter dem Titel ‚Ein mißverstandenes Gesetz Ḫammurabis' veröffentlicht. Es handelt sich um den Adoptionsparagraphen 186, der von N. Scheil und, wie ich sehe, auch von Johns richtig verstanden und übersetzt worden war, dagegen von Winckler, Kohler-Peiser und von mir verschieden, aber unrichtig, übersetzt worden ist.

Der Hinweis auf die richtige Übersetzung Scheils, sowie die Begründung derselben durch Lehmann hat mich vollständig überzeugt und ich akzeptiere ohne weiters die Scheil-Lehmann'sche Übersetzung:

‚Wenn ein Mann ein unmündiges [Kind] in Adoption genommen hat [und] als (zur Zeit da) er es adoptierte, dessen Vater und Mutter vergewaltigt: dieses Adoptivkind kehrt in das Haus seines Vaters zurück.'

D. h. (wie Lehmann richtig bemerkt) eine erzwungene Adoption ist ungültig.

Herr Lehmann berührt noch in demselben Artikel einige andere Punkte, wobei er mir durchwegs zustimmt; so z. B. sagt er Seite 34, Note: ‚Daß die Beachtung der Übergänge zwischen den einzelnen Gesetzesgruppen im Ḫammurabi-Gesetz besonders lehrreich ist, und daß die Hineinarbeitung und Verwertung älterer babylonischer Gesetze offenkundig ist, hat Müller in Übereinstimmung, aber unab-

hängig von mir (*Kulturmission*, S. 47 ff. bis S. 52) erkannt.' Desgleichen stimmt er S. 35, Note 1 meinen Darlegungen über die postpositive Partikel *ma* bei, obgleich er durch seinen Zusatz beweist, daß er die Tragweite dieser Tatsache durchaus nicht zu würdigen versteht. Nicht minder erkennt er an, daß in weiteren drei Punkten, wo er gegen andere polemisiert (S. 39 und 40, Note 1), ich bereits das Richtige gesagt hatte.

Soweit ist die Sache in Ordnung, ich habe mich niemals für unfehlbar gehalten und habe auch oben ohne weiters zugegeben, daß die SCHEIL-LEHMANN'sche Auffassung des § 186 richtig ist.

Wenn aber Herr LEHMANN so nebenbei in einer Note (S. 33, Note 3) über mein Buch aburteilt und sagt: ,Der Hauptwert des MÜLLER'schen Buches liegt auf sprachlichem Gebiete, wo sich manche feine Bemerkung findet. Dagegen tritt der Mangel juristischer Schulung und Methode vielfach störend hervor, was nicht hindert, daß auch rechtsgeschichtlich Wertvolles ermittelt wird,' so muß ich diese Art Kritik oder sagen wir besser Schulmeisterei zurückweisen. Herrn LEHMANN geht meine juristische Schulung gar nichts an! Er soll beweisen, wo ich Falsches oder Unrichtiges gesagt habe und was seine Jurisprudenz gestört hat.

Ob es Herrn LEHMANN gefallen würde, wenn ich seine Schulung auf dem Gebiete semitischer Sprachforschung und Philologie, seine Kenntnisse als Hebraist und Bibelforscher oder als Arabist etc. und selbst auf dem Gebiete der Keilschriftforschung seine Schulung als Epigraphiker und Philologe beurteilen wollte? Dies geht mich gar nichts an! Ich habe mich damit zu beschäftigen, was Herr LEHMANN sachlich Positives erkannt und bewiesen hat und ich habe in der Tat zugegeben, daß er auch zum Teil die Übergänge bei Ḫammurabi unabhängig von mir ermittelt[1] und die richtige Deutung von § 186 durch SCHEIL als richtig erkannt hat. Dies ist aber auch alles, was Herr LEHMANN für das Verständnis Ḫammurabis bis jetzt getan hat. Er gesteht dies in bescheidener Weise auch ein, indem er auf

[1] Vgl. meinen Artikel ,Die KOHLER-PEISER'sche Ḫammurabi-Übersetzung' in GRÜNHUTS *Zeitschrift für das priv. und öffent. Recht*, S. 386.

S. 41 sagt: ‚Den babylonischen Rechtsaltertümern die ihnen gerade seitens eines für sie philologisch-historisch und juristisch also Vorbereiteten[1] gebührende nachdrucksvolle Aufmerksamkeit zuzuwenden, bin ich inzwischen durch andere, das Verkehrswesen und seine Normen nicht außer acht lassende Arbeiten verhindert worden.‘

Da einmal der durch seine philologisch-historische und juristische Schulung und Methode prädestinierte Ḫammurabi-Kommentator mit dem Verkehrswesen beschäftigt ist, so mußten andere und ich vorderhand die Arbeit übernehmen.

Was Herr LEHMANN über meine das ‚Urgesetz‘ betreffende Hypothese sagt, reicht nicht aus, dieselbe um Haaresbreite zu verrücken. Er muß erst das, was er in zwei Sätzen derselben Note angedeutet hat, beweisen und zeigen, wie er sich das Verhältnis der beiden Gesetzgebungen zu einander vorstellt. Erst wenn er, der ‚dem unerreichbaren Vorbilde in der Vereinigung und Beherrschung der Philologie, der Geschichte und Jurisprudenz‘ nachstrebt, seine Gründe und seine Anschauungen dargelegt haben wird, wird es an der Zeit sein, ihm darauf zu antworten.

Solange Herr LEHMANN das nicht getan hat, möchte ich ihm raten, nicht mit ‚Schulung und Methode‘ herumzufuchteln; denn nur wo Begriffe und Gedanken fehlen, stellt zur rechten Zeit die Phrase von Schulung und Methode sich ein, und was die letztere betrifft, will ich ihn auf eine beachtenswerte Äußerung FRIEDRICH RATZELS verweisen: ‚Die Geschichte der Wissenschaften lehrt, daß es ein Zeichen beginnender Versumpfung ist, wenn man mit besonderer Vorliebe in akademischer Weise die Methoden der Forschung erwägt und Programme entwirft, nach denen sie wohl anzuwenden wären!‘

Zum Schluß möchte ich hier noch einmal auf die UNGNAD'sche Auffassung der *Šumma*-Sätze bei Ḫammurabi zurückkommen, da Prof. LEHMANN mit einer kleinen Variante in der Deutung des *šumma*

[1] Von mir gesperrt. Die juristische ‚Vorbereitung‘ begründet Herr LEHMANN durch eine im Jahre 1883 verfaßte, die *Locatio conductio operis* behandelnde juristische Doktor- und Referendararbeit!

sich UNGNAD anschließt. Selbst wenn man die Deutung von *šumma* ‚gesetzt‘ zu Anfang der Paragraphen zugibt, so bleiben noch Fälle genug übrig, wo dieses ‚gesetzt‘ nicht paßt. Dann bleiben die *ma*-Sätze, welche ebenfalls Bedingungssätze sind und wo das *šumma* fehlt (vgl. die Beispiele in meinem Ḫammurabi-Buch, S. 257—258), ferner die *ma*-Sätze, welche temporelle oder adverbielle Bestimmungen enthalten, die sich durchaus der UNGNAD'schen Regel nicht fügen wollen. Ich betone aber ausdrücklich, daß diese Bemerkungen nicht gegen Prof. LEHMANN gerichtet sind, der ja die These nicht aufgestellt hat. Sie sind auch nicht gegen Dr. UNGNAD gerichtet; sie haben nur den Zweck zur Ermittlung der Wahrheit beizutragen.

D. H. MÜLLER.

Ein Hymnus auf Rāma. — Der folgende Text ist in Grantha auf zwei alten Palmblättern eingeritzt, welche der Hs. G = I. O. BURNELL 211 des Südlichen Pañcatantra beiliegen.[1] Sie gehören nicht ursprünglich zu diesem Ms., wie schon die Pagination 25 und 26 beweisen würde, wenn überhaupt ein Zweifel möglich wäre, sondern sind offenbar einer Hymnensammlung der Vaiṣṇava entlehnt. Wie die Blätter der genannten Pañcatantra-Hs., tragen sie auf dem linken Rand die Worte हरिः ओम्.

Der nicht ganz vollständige Text besteht aus zwei Teilen, einem metrischen und einem prosaischen. Der metrische Teil führt den Titel श्रीरामाष्टोत्तरम् (Zeile 2 der Prosa) oder ausführlicher श्रीरामचन्द्रस्य नाम्नामष्टोत्तरं शतम् (śl. 18).

In den Bombayer Hymnensammlungen, die beide den Titel बृहत्स्तोत्ररत्नाकरः führen, und von denen die eine, 143 Hymnen enthaltend, von Hariprasādaśarman, śakābde 1813 = vaikramābde 1948, die zweite mit 180 Hymnen von Tukārām Jāvajī, śaka 1816 = sanaḥ 1895 herausgegeben ist, ist der folgende Hymnus nicht enthalten. Er ist aber ganz nach bekannten Mustern gearbeitet. Vgl. namentlich das श्रीकृष्णाष्टोत्तरशतनामस्तोत्रम्, S. 145 der ersten, S. 286 der zweiten Ausgabe.

[1] *ZDMG.* LVIII, S. 4, d).

Der auf den Kolophon folgende prosaische Teil wiederholt die im metrischen Teil genannten ‚Namen' im Dativ mit dem Zusatz **नमः**. Dadurch wird es möglich, einzelne durch Insektenfraß verursachte kleine Lücken mit Sicherheit auszufüllen. Leider ist dieser Teil nicht vollständig. Der Hymnus ist korrekt geschrieben. Die wenigen Korruptelen und orthographischen Eigentümlichkeiten geben die Fußnoten. Zerfressene akṣara, die ganz oder teilweise ergänzt werden mußten, sind im Druck unterstrichen.

श्रीरामो रामभद्रश्च रामचन्द्रश्च शाश्वतः।
राजीवलोचनश्श्रीमान्[1] राजेन्द्रो रघुपुंगवः ॥ १ ॥
जानकीवल्लभो जैत्रो जितामित्रो जनार्दनः[2] ।
विश्वामित्रप्रियो दान्तश्शरणत्राणतत्परः ॥ २ ॥
वालिप्रमथनो वाग्मी सत्यवाक्सत्यविक्रमः।
सत्यव्रतो व्रतधरस्सदा हनुमदाश्रयः ॥ ३ ॥
कौशलेयः[3] खरध्वंसी[4] विराधवधपण्डितः।
विभीषणपरित्राता दशग्रीवशिरोहरः ॥ ४ ॥
सप्तसालप्रभेत्ता च हरकोदण्डखण्डनः।
जामदग्न्यमहादर्पदलनस्ताटकान्तकः ॥ ५ ॥
वेदान्तसारो वेदात्मा भवरोगस्य भेषजः।
दूषणत्रिशिरोहन्ता त्रिमूर्तिस्[5] त्रिगुणात्मकः ॥ ६ ॥
त्रिविक्रमस्त्रिभुवनस्त्रिलोकी रक्षकश्शिवः।
त्रिलोकात्मा त्रिलोकेशो दण्डकारण्यपुण्यकृत् ॥ ७ ॥
त्रिलोकरक्षको धनी पुण्यचारित्रकीर्तनः[6] ।
अहल्याशापनिर्मोची[7] पितृभक्तिवरप्रदः ॥ ८ ॥
जितेन्द्रियो जितक्रोधा जितामित्रो जगद्गुरुः।
ऋक्षवानरसंघाता चित्रकूटसमाश्रयः ॥ ९ ॥
जयन्तत्राणवरदस्सुमित्रापुत्रसेवितः।
मायामारीचहन्ता च मृतवानरजीवितः ॥ १० ॥

---

[1] श्रीमान्रा° ॥ [2] जनार्द्दनः ॥ [3] कौसलेयः ॥ [4] खरद्धंसि ॥ [5] त्रिमूर्त्तिस् ॥ [6] °कीर्त्तनः ॥ [7] °निर्म्माची ॥

महायोगी महोदारस्सुग्रीवेप्सितराज्यदः ।
सर्वदेवस्थितस्[1] सौम्यो ब्रह्मण्यो मुनिसत्तमः ॥ ११ ॥
सर्वपुण्यादिफलदो व्रतसर्वापनाशनः ।
आदिपुरुषो महापुरुषस्[2] सर्ववेदाधिपो हरिः ॥ २२ ॥
मायामानुषचरित्रो महादेवादिपूजितः ।
सेतुकृज्जितवारीशस्सर्वतीर्थमयो[3] हरिः ॥ १३ ॥
श्यामाङ्गसुन्दरश्शूरो मायी परमपूरुषः ।
पुण्योदयो[4] दयासारः पुराणपुरुषोत्तमः ॥ १४ ॥
सम्यगवक्त्रो[5] मृदुभाषी पूर्वभाषी तु राघवः ।
अनन्तगुणगम्भीरधीरोदात्तगुणोत्तमः ॥ १५ ॥
सर्वयज्ञाधिपो यज्वा जरामरणवर्जितः ।
शिवलिङ्गप्रतिष्ठाता सर्वावगुणवर्जितः ॥ १६ ॥
परमात्मा परं[6] ज्योतिस्सच्चिदानन्दविग्रहः ।
परं ब्रह्म परं धाम पराकाशः परात्परः ॥ १७ ॥
परेशः पारगः पारः परात्परतरश्शिवः ।
एवं श्रीरामचन्द्रस्य नाम्नामष्टोत्तरं शतम् ॥ १८ ॥

हरिः ओम् श्रीरामचन्द्राय नमः । सीतालक्ष्मणभरतशत्रुघ्नहनुमत्समेतश्री-रामचन्द्रस्वामिने नमः । ओम् । श्रीरामाष्टोत्तरं संपूर्णम् । शुभमस्तु । श्रीरा-माय नमः[6] । रामभद्राय नमः[6] । रामचन्द्राय नमः[6] । [7]राजीवलोचनाय नमः । श्रीमते नमः । राजेन्द्राय नमः । रघुपुंगवाय नमः । जानकीवल्लभाय नमः । जैत्राय नमः । जितामित्राय[8] नमः । जनार्दनाय[9] नमः । विश्वामि-

---

[1] Sollte nicht °स्तुतस् zu lesen sein?

[2] Die Hs. hatte °पूरुषस् ॥

[3] र्व fehlt vollständig.

[4] द fehlt vollständig.

[5] Es dürfte सम्यगवक्ता zu lesen sein.

[6] मः statt नमः ॥

[7] Die folgenden Worte sind in vier Kolumnen untereinander geschrieben, und zwar so, daß die Silben मः oder नमः untereinander stehen, also vom Vorhergehenden getrennt sind.

[8] ता fehlt vollständig. [9] जनार्द्दनाय ॥

त्रप्रियाय नमः। दान्ताय नमः। शरणत्राणतत्पराय नमः। वालिप्रमथनाय[1] नमः। वाग्मिने नमः। सत्यवाचे नमः। सत्यविक्रमाय नमः। सत्यव्रताय नमः। व्रतधराय नमः। सदा हनुमदाश्रयाय नमः। कौशलेयाय[2] नमः। खारध्वंसिने[3] नमः[4]। विराधवधपण्डिताय नमः। विभीषणपरित्रात्रे नमः। दशग्रीवशिरोहराय नमः। सप्तसालप्रभेत्त्रे नमः। हरकोदण्डखण्डनाय नमः। जामदग्न्यमहादर्पदलनाय नमः। ताटकान्तकाय नमः।

Döbeln, den 11. Okt. 1903. JOHANNES HERTEL.

Haṁsākhyāyikā. — In seinem Aufsatze über die Fabel vom klugen Schwan (d. Z. XVII, p. 349) meint HERTEL, daß der erste Teil derselben, in dem von dem Aufwachsen einer Liane an dem von den Vögeln bewohnten Baume die Rede ist, sich nicht in einer indischen Quelle finde und daß daher die Erzählung von dieser Schlingpflanze als ein Erklärungsversuch Pūrṇabhadra's zu der etwas dunklen Fassung in Kṣemendra's Résumé anzusehen wäre (ib. p. 348). Dies ist ein Irrtum, da derselbe Zug in zwei Jainatexten vorkommt, die diese Fabel enthalten, nämlich in der Samyaktvakaumudī und in einem Kommentar zum Uttarajjhayaṇa. In dem ersten Werke heißt es nach WEBER (S. B. B. Ak. 1889, p. 741): ‚Die Ranke wuchs dann, ward abgeschnitten und zur Herstellung von Schlingen verwendet, in welchen mehrere der jungen haṁsa gefangen wurden'; nach D'OLDENBURG (J. R. A. S. 1893, p. 342): ‚A huntsman comes there, and, by the help of the liana, catches the birds'; und es ist jedenfalls ein Beweis von dem Scharfsinne HERTEL's, wenn er, ohne diese indische Quelle zu kennen, vermutet, daß es in der Vorlage Kṣemendra's geheißen habe (l. c. p. 349): ‚Als die Pflanzen emporgewachsen waren, kamen die Jäger wieder und bereiteten aus den Stengeln derselben Bindfäden und aus diesen flochten sie Netze

[1] वालिप्रमधनाय [so!] ॥
[2] कौसलेयाय ॥
[3] खरध्वंसिने ॥
[4] Nur मः; das न ist vom Schreiber ausgelassen.

und fingen die haṁsa darin‘. In dem anderen Werke wird der Vorgang etwas anders erzählt (d'Oldenburg, l. c. p. 347): ‚From the root of the tree a liana began to grow, and, winding round the tree, reached the summit; once a snake climbed up by this liana and ate up the young ones‘, ich möchte aber die Vermutung wagen, daß diese Fassung die ursprünglichere sei, da in ihr ein engerer logischer Zusammenhang zwischen einer bestimmten Liane und dem Untergang der Vögel besteht, denn Schlingen konnten ja aus jeder beliebigen Liane gedreht werden, während doch unsere Fabel den Satz illustrieren soll, daß aus einem vermeintlichen Schutze Unheil entstehen könne. Die Vögel waren offenbar anfangs der Meinung, daß sie durch die ihren Baum umschlingende Pflanze vor den Nachstellungen ihrer Feinde besser verborgen und geschützt seien, während gerade das Schlinggewächs den Aufstieg ermöglichte, der an dem freien Baume nicht möglich war.

Diese Auffassung wird meines Erachtens durch das ‚argumentum‘ gestützt, das ich mit Leumann's Korrekturen hiehersetze:

jāva vutthaṁ suhaṁ vutthaṁ pāyave niruvaddave,
mūlāo uṭṭhiyā vallī, jāyaṁ saraṇao bhayaṁ.

D'Oldenburg übersetzt (l. c. p. 350) das letzte Wort der ersten Zeile durch ‚dangerless‘, aber skr. *upadrava* bedeutet ‚eine hinzukommende Krankheitserscheinung‘, worunter in unserem Falle die Schmarotzerpflanze verstanden werden muß, und der Vers ist darnach zu übersetzen:

‚Solange wir auf dem nichtumschlungenen Baume lebten, lebten wir glücklich, aber als sich an der Wurzel die Liane erhob, entstand Unheil aus dem Schutze.‘

Durch den von d'Oldenrurg aus der Samyaktvakaumudī angeführten Vers (l. c. p. 342, n. 2, ii. tale) wird Maṅkowski's Lesart in Kṣemendra's Vers 521: *baddheṣu* statt *vṛddheṣu* in der Kāvyamālā bestätigt.

Johann Kirste.

On a phonetic peculiarity of Telugu and the term Draviḍa. — The Draviḍa languages, as is well known, in general do not admit of two subsecutive consonants in the beginning of a word. Nevertheless we meet in Telugu with a considerable number of words beginning with *kr gr tr pr br vr*. They may be divided into two classes: a) such as are or seem to be only collateral forms as there occur side by side of them forms without *r*: *krinda* (below) and *kinda*, and b) such words as (as far as I can see) occur only with the *r* in question e. c. *krôlu* (to drink). Of course the distribution is rather one for convenience's sake, than a definite and an essential one, as more than one instance of double forms may have escaped me. The two respective classes are pretty equal in number, somewhat above thirty. So we find:

kammu krammu to cover
krâlu kâlu to shine, to burn
krinda kinda below (Tam. *kîḻ*)
krikkiṛiyu kikkiṛiyu to be pressed
krungu kungu to sink (*krunku* to drown, *grunku*)
krontta konta a little
krovvaḍi very sharp, *kovvu* fat, proud?
krôvi kôvi a hollow tube (Tam. *kuḻal kuḻây*??)
graddena quickly, *gaddinču* to threaten, to brow beat, Tamil *kaṭṭâyam* force, compulsion?
grukku gukku to hold — to draw in — breath
gručču gučču to interlace fingers, to embrace
travvu tavvu to dig
trâdu tâdu a rope
trâgu tâgu (trâvu) to drink (*drâvu* to push?)
trippu tippu (caus. of tirugu 'to turn' instead of *tirp*, comp. Tam. *tiripu tipp* by assimilation 'decision'; *tiri* to turn
trekkonu to obtain, *tekkalikâ-ḍu* thief; *drekkonu* to oppose?
truḷlu tuḷlu to be elated
trokku tokku to tread
trôyu tôyu to push, to reject

trôva tôva dôva a road

pratti patti cotton (possibly Sanskṛt; Tam. *parutti?*)

prannana handsome *pannu* nicely, to shape; Tam. *paṇṇu* to make

pralladamu-lu pallaṛavu-lu vain speeches

prâkuḍu = *pâči, pâkîvâḍu* dirt; scavenger

prâkonu pâkonu dirt

prâmu pâmu to rub

prâlumâlu pâlumâlu to be idle

prêgu pêgu pêvu a gut

prêlu pêlu to tattle, comp. *prâlumâlu pralladamu*

proddu poddu the sun

proyyi poyyi a fire place

prôgu pôgu a heap (Sanskṛt *pûga?* Tam. *pôr?*)

prodi beauty, *poḍimi* natural splendour, Sanskṛt *prâuḍha?*

bratuku batuku to live (Sanskṛt *vrata?*)

brâte bâte great, large

vritstsu excessive eagerness, *viččiu* to burst?

vrêṭu vêṭu a blow, *vrâju vêyu* (*eṛi* Tam.?) to throw, *vrêlâḍu vêlâḍu* to hang, *vrêlu vêlu* a finger (Tam. *viral,* Sanskṛt *virala* aṇvî?)

vrêgu heaviness, *vêkaṭi* pregnancy.

On the other hand there is, as I have said, about as large a number of words beginning with *kr gr tr pr vr,* for which I have as yet been unable to discover counterparts with *k g p t v:*

krantsaṛa (quickly purely), *kranču* (much), *kratstsu* (dirt), *kraččiu* (to wish), *krannana* (quickly), *krammaṛu* (to return), *krummaṛu* (*trimmaṛu* drimmaru *taḍumâṛittiri* Tam.? to roam to travel), *krêgannu* (the outer corner of the eye), *krêpu* (a calf) *krêḷlu* (plur. tant. leaps), *krêva* (a side), krôᵛ (fresh, new), *krommuḍi* (a tress), *krôlu* (to drink), *grakkadalu* (to be much shaken), *grêṇi* (ridicule), *grocču* (to dig), *traccu* (to churn), *trastari* (the lower part), *trâṇa* (strength, Tam. *tirâṇi* Sanskṛt?) *trungu* (to die), *treḷlu* (to fall), cp. *tellu* (to boil over), *trevvana* (beautiful), *trôcu tropaḍu* (a push), *prâ* (old, ancient Sanskṛt *purâ*), *prâkenna* (a marriage-ceremony), *prôču brôču* (to protect), *prâlu* (rice), *pridilu* (to grow slack), *bridilu* (biḍuvu empty, unen-

gaged?), *prôlu* (a city), *prôyâlu* (a woman), *vráyu* (to write), *vrêkamu* wonder, *brungu* (to die).

In one instance we find *r* in a Sanskṛt word instead of *y*: *vrayamu* expence = *vyaya*; in another a probably borrowed word (from Sanskṛt) is treated like a Telugu word *bratuku batuku*; in one instance only a Tamil word seems to offer an explanation: *vrêlu vêlu* and *viral* (plur. *vêḷlu*); if we follow this example up, we may perhaps compare *prêlu pêlu*, to tattle, with *piraḷal* 'an inarticulate sound'; *trêḷlu* to fall Tamil *tiraḷu* to become numerous? the last rather doubtful. Are we to consider them as borrowed by Tamil from Telugu? Bishop CALDWELL in his Comparative Grammar of the Drav. languages is silent on this topic.

He explains the name *Dra*$^{v}_{m}$*i*$^{d}_{l}$*ṛa* as being the original form of the later (and present) Tamil, but fails to recognise in the initial *dr* a peculiar Telugu-feature, although he correctly remarks, that in Tamil *Dramiṛa* would be spelled *Tiramiṛa*. Again the classic writers and sources present *Damirice* not *Dramirice*, because they most likely had the name from a Tamilian source. If he had been observant of the peculiarity of the Telugu to insert an *r* after an initial consonant, I think, he must have at once understood, that the form Draviḍa was simply the denomination, under which the Tamilians went in Teliṅgana. So we may conclude, that this peculiarity (which it seems the Tuluva share with the Telugu people) dates from time out memory.

Furthermore, as we cannot help considering *Damiṛa* or *Tamiṛa* as the older and original form, we must needs conclude, that the said insertion of an *r* is and was *arbitrary* at least in by far the greater number of instances. Although considering our unsatisfactory knowledge of Draviḍian phonetics it is difficult to hazard an opinion, it may be deemed probable that the insertion took place, while the word was spelled with *t*: Taviṛa Traviṛa Draviṛa, compare *tôva trôva, dôva* (or: *kungu krungu grunku krunku; prôcu brôcu; pridilu bridilu*; yet it must not be forgotten, that in so near a

dialect to Tamil as the Malayalam the initial surds are pronounced nearly like our mediae, probably like media nonsonans, see FROHNMEYER Mal. Grammar (PEET in his Mal. Gr. has not this remark; he states, that *k* is pronounced like *c* in *cane*, *č* like *ch* in *church*, *t* *something* like *t* in *tin* etc.).

Even slight shades of differences of meaning may have attached to these variations as we see in *trungu* to die, and *drungu* to become less, *kungu* to sink, *krunku* to drown, *vrêgu* heaviness, *vêkaṭi* pregnancy.

The question now presents itself whether we have to consider this phenomenon simply as an insertion of an *r*; for although in some cases the *r* may have an etymological ratio, such a possibility seems to be out of the question in by far the greatest number of instances. But to assume a simply parasitical nature for the *r* in question does hardly recommend itself. In all probability we have to consider the *kr tr pr* etc. as affections, modifications of *k t p* themselves, the simple stops having been prolonged or continued in a sort of trill, *kkkkk, ttttt* the succeeding stops being imperfect ones, so as to result in a guttural or dental *r*. As to *ppppp*, to the labial trill, it is to be remarked, that it occurs in some languages, as in the Madagassian; in trying to produce it we experience considerable difficulty. So I think it cannot be for a moment doubtful, that the above two classes are essentially identic, and that in both of them the *r* is to be considered not as an independent sound, but rather as the outcome of a modification of the consonant before it.

Virinci = *Brahmâ*. — *Virinci* ist ein name für Brahmâ, welcher zimlich selten vorkömt. Es drängt sich von selbst die frage nach der etymologie auf, und damit nach der bedeutung des namens, nach dem gedanken, welcher in der benennung sich auszspricht; denn man darf wol vorauszsetzen, dasz das wort einen gedanklichen inhalt besitzt, der mit der vorstellung von dem höchsten princip enge zusammenhängt. Naturgemäsz wird man das wort zunächst als Samskṛtwort betrachten; die möglichkeit eines fremdsprachlichen ursprunges wird erst in zweiter linie in betracht kommen können.

Als Samskṛtwort müszen wir es ableiten von *vi-ric-(riñc-)*, entweder ‚der entleerende‘ etwa mit bezug auf die sṛšṭi, was von zweifelhaftem werte wäre, oder aber ‚der (das) zurückbleibende, überschüszige‘ von dem standpunkte ausz, dasz das höchste princip in seiner schöpfung nicht völlig aufgeht, sondern noch etwas (quasi als reserve-schöpfungsfond) zurückbleibt: die gottheit ist umfaszender als dieses all Ath. V. II. 1. er wird nicht ganz auszgeboren Ath. V. x. 8. oder V. S. 31, 9. nur ein viertel (pâda) wird geboren, mit drei vierteln bleibt er unsterblich Ṛgv. x. 90, 34. mit einer hälfte hat er die welt gezeugt; wo seine andere hälfte ist, weisz man nicht Ath. V. x. 8, 13. mit einer hälfte ward Prajâpati geboren und ist sterblich; mit dieser fürchtete er Çatap. Br. x. 1, 3, 1.

Nebenbei kann wol auch die frage aufgeworfen werden, ob das wort nicht ein lenwort ist. Entlent kann es natürlich nur ausz einer südindischen (Draviḍa) sprache sein, und zwar ausz dem Telugu. *Virinci* stellt eine typische verbal (participial-) form diser sprache dar. *Viri* bedeutet ‚blume‘; *viriyu* ‚blühen‘ speziell ‚sich entfalten‘ ‚to expand‘, *virincu* ist das causale dazu, das jedoch nicht unbedingt factitive bedeutung besitzt; *Virinci*(-na) wäre also ‚der sich entfalten gemacht hat‘; erinnert an die waszerblume, auf welche die welt gestellt ist, Ath. V. x. 8, 34. Tâit. Br. I. 2, 1, 4. u. ä.

Es ist gewis eine merkwürdige erscheinung, dasz ein wort sich gleichmäszig ausz zwei so ganz verschiedenen sprachen erklären läszt; wenn man gegen die erklärung ausz dem Telugu einwenden wollte, dasz es fraglich ist (wir können darüber leider keine auszkunft erteilen), ob eine solche Form als name gebräuchlich war, so kann man dagegen wohl mit recht sagen, dasz es sich hier um etwas ganz besonderes handelt, dasz es auf den in dem worte zu verkörpernden gedanken ankam, und dasz es sich anfangs sicherlich um eine bezeichnung gehandelt hat, die erst später zum namen geworden ist.

Königl. Weinberge, 17. Februar 1903.

A. LUDWIG.

Der Ursprung des indischen Dramas und Epos.

Von

Johannes Hertel.

(Schluß.)

Wurden die vedischen ‚Hymnen' aber gesungen, so konnten sie unmöglich durch einen einzigen Sänger zum Vortrag gebracht werden, da es der Singstimme unmöglich ist, die charakteristischen Unterschiede der Sprechstimme zum Ausdruck zu bringen, mit denen ein gewandter Deklamator seinem Auditorium eine dramatische Szene verständlich zu machen imstande ist. Der Vortrag einer dramatischen Szene durch einen einzelnen Sänger wäre das sicherste Mittel, sie unverständlich zu machen.

Wir brauchen, um die Richtigkeit dieser Ansicht zu prüfen, nur an unsere eigene Lyrik zu denken. Auch da kommen Gespräche im Liede vor; aber wenn dies geschieht, so muß der Text, sei es durch Bezeichnung der Sprecher, sei es durch Schilderung der Situation genau bestimmen, wer an jeder Stelle der Redende ist. Der Dichter muß also zum mindesten vorausschicken: ‚Knabe sprach' oder ‚Röslein sprach', wenn er die Worte des Knaben und des Rösleins als solche charakterisieren will, oder er muß, wie Uhland in seinem Liede ‚Der Wirtin Töchterlein', erzählende Teile einflechten, die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, wem die gesungenen Worte zuzuschreiben sind. Diese Erscheinung ist allgemein menschlich; sie ist im Unterschiede der Sing- und Sprechstimme begründet.

Wenn wir also in Singstrophen ausschließlich Rede und Gegenrede finden, so bleibt nur der eine Schluß, daß wir es mit Wechselgesängen zu tun haben, die von so viel Sängern oder Sängergruppen vorgetragen werden müssen, als der Text sprechende Personen vorführt. Ein anderes Mittel, die verschiedenen Personen auseinanderzuhalten, gibt es nicht, wo die Worte in Melodien gekleidet sind.

Solche Wechselgesänge sind nach meiner Ansicht die vedischen *saṃvādāḥ*. Der Charakter dieser Hymnen (I, 165. 170. 171. 179. III, 33. IV, 18. 42. VIII, 100. X, 10. 28. 51. 52. 53. 86. 95. 108) ist durchaus dramatisch. Man sehe sich z. B. einmal den Vṛṣākapi-Hymnus an[1] oder die drei weiter unten zu behandelnden Agastya-Hymnen ṚV I, 170. 171. 165. Wie langweilig würde wohl eine Erzählung dieser Itihāsa-Stoffe wirken, wie kräftig dagegen ist die Wirkung, wenn man sich die Strophen dramatisch vorgestellt denkt! Da ist kein Wort zu viel und zu wenig; Schlag auf Schlag folgen Reden und Gegenreden. Und den Dichtern, die diese Dialoge so trefflich zu bilden verstanden, sollte man zumuten, daß sie dieselben dadurch wirkungslos gemacht hätten, daß sie sie in Prosa eingelegt oder gar durch prosaische Einschiebsel auseinandergerissen hätten?

Ich kann mich zu einer solchen Annahme nicht entschließen, glaube vielmehr, daß wir in diesen *saṃvādāḥ* die ersten Ansätze zum indischen Drama vor uns haben.[2]

---

[1] OLDENBERGS Deutung, *Rel. d. Veda*, S. 172 ff. greift nur einige Situationen heraus, die in recht unwahrscheinlicher Weise ausgesponnen werden. Die Eingangsstrophen und die Schlußstrophen werden ignoriert oder für unsicher erklärt. Es ist nicht schwer, auf diese Weise ein interessantes Feuilleton zu gewinnen, das auf nicht philologisch geschulte Leser gewiß Eindruck machen wird. Der Fachmann wird Phantasiegebilde zurückweisen, die so unmethodisch entstanden sind. — Ich halte die Deutung GELDNERS, *Ved. St.* II, 22 ff. im ganzen für zutreffend

[2] Nachträglich sehe ich, daß schon MAX MÜLLER und SYLVAIN LÉVI sich ähnlich geäußert haben, allerdings ohne ihre Anschauung zu beweisen. MAX MÜLLER bemerkt SBE XXXII, p. 183 zu ṚV I, 165: ‚If we suppose that this dialogue was repeated at sacrifices in honour of the Maruts, or that possibly it was acted by two parties, one representing Indra, the other the Maruts and their followers, then the two verses in the beginning and the three at the end ought to be placed in the mouth of the actual sacrificer, whoever he was.‘ — SYLVAIN LÉVI, *Le Théâtre indien*,

Die hier angenommene Entwicklung des indischen Dramas aus den einfachen Anfängen der *saṃvāda*-Lieder, die ohne Zweifel gelegentlich von Opferfesten vorgetragen wurden (denn sonst würden sie nicht in der Sammlung religiöser Hymnen stehen, die der ṚV ist),[1] würde Analoga auch in anderen Literaturen haben. Ich erinnere nur an unser mittelalterliches Drama. ‚In den gottesdienstlichen Festgebräuchen der christlichen Kirche ruhen die Anfänge des mittelalterlichen ernsten Dramas. Am Ostermorgen wurde nach altem Brauch ein aus dem Festevangelium hervorgegangener Wechsel-

---

S. 307 sagt: ‚Il est impossible de lire la plupart de ces hymnes (nämlich der *saṃvādāḥ*; aber warum nur ‚la plupart'?) sans s'imaginer une sorte de spectacle dramatique.' Ich führe Lévis Begründung als weitere Stütze meines Beweises hier an. Nachdem Lévi Oldenbergs *ākhyāna*-Theorie erwähnt hat, weist er sie mit den Worten zurück: ‚L'hypothèse est ingénieuse, mais elle ne s'impose pas. L'exposition (in den *saṃvāda*-Liedern) est en général si nette, le dialogue si bien suivi, qu'un commentaire narratif paraîtrait superflu.' Einige Zeilen weiter heißt es dann: ‚Les arts auxiliaires du théâtre étaient dès l'époque védique assez développés pour concourir à l'éclat du spectacle. Le Sâma-Veda, simple adaptation musicale des vers du Ṛg-Veda, suppose une étude savante et même raffinée de la musique liturgique. Le chant et la danse étaient les plaisirs favoris de l'Ârya, «sur la terre des mortels dansent et chantent au son du tambour» (Aharva-V. xii, 1, 41). Les tribus campées dans le Penjab avaient déjà leurs bayadères chargées de parures (Ṛg-V. i, 92, 4), et les chœurs féminins étaient déjà sensibles au prestige de la scène: «Les femmes aiment qui chante et qui danse» (Çatap. Br. iii, 2, 46).'

Macdonell, *A History of Sanskrit Literature,* London 1900, S. 346 dagegen sagt: ‚The earliest forms of dramatic literature in India are represented by those hymns of the *Rigveda* which contain dialogues, such as those of Saramā and the Paṇis, Yama and Yamī, Purūravas and Urvaçī, the latter, indeed, being the foundation of a regular play composed much more than a thousand years later by the greatest dramatist of India. The origin of the acted drama is, however, wrapt in obscurity.' Er läßt dann das eigentliche Drama aus Tänzen entstehen: ‚It must at first have consisted of rude pantomime, in which the dancing movements of the body were accompanied by mute mimicking gestures of hand and face . . . The addition of dialogue was the last step in the development, which was thus much the same in India and in Greece.' Jedenfalls geht aus seinen Worten hervor, daß auch er bezüglich der *saṃvāda*-Hymnen die *ākhyāna*-Theorie ablehnt.

[1] Sind darunter die *gāthās* zu verstehen, die nach Sieg, *Die Sagenst. d. ṚV*, S. 21 unter den zyklischen Vorträgen im Śatp. Br., dem Taitt. Âr., dem Ath. Veda und bei Âśv. Gr. neben dem *itihāsapurāṇam* erwähnt werden?

gesang von wenigen Sätzen aufgeführt, der in Rede und Gegenrede zwischen dem Engel am Grabe und den Frauen, welche den Gekreuzigten suchen, die Verkündigung der Auferstehung enthält. Durch die entsprechende Kostümierung der Sänger, durch Andeutung des Grabes, zu welchem die Frauen im Zuge schreiten, kam zum Dialog das szenische Element; das Gespräch wurde mehrfach erweitert, Hymnen und Sequenzen wurden damit verbunden. Diese immerhin noch einfachste Form der lateinischen Osterfeier läßt sich vom 10. bis ins 18. Jahrh. nachweisen. Daneben treten aber bald andere Fassungen auf, welche durch neue dramatische Szenen, den Wettlauf des Johannes und Petrus zum Grabe, oder die Erscheinung des Auferstandenen vor der Maria Magdalena (beides nach Ev. Joh. 20)[1] bereichert sind. — Im Karfreitagsritus bot der Wechselvortrag des Passionsevangeliums und die symbolische Andeutung der Grablegung dramatische Keime; neben ihnen entwickelte sich aus den altchristlichen, den Klageliedern Jeremias entnommenen Karfreitagslamentationen eine Klage der unterm Kreuz stehenden Maria, die dann zu einem Wechselgesang zwischen ihr und Johannes erweitert wurde. Seit dem Ausgange des 12. Jahrhs. tritt sie vielfach auch in deutscher Bearbeitung auf, zunächst selbständig, später auch innerhalb der geistlichen Spiele.

Wie hier die Ansätze zu einem dramatischen Passions- und Osterzyklus vorliegen, so erwachsen aus den kirchlichen Weihnachts- und Epiphaniasgebräuchen augenscheinlich unter Einfluß der dramatischen Osterfeier die Weihnachtsspiele. Am Weihnachtstage wird die evangelische Verkündigung des Engels an die Hirten und deren Erwiderung gesungen. Wie am Ostertage das Grab, so wird hier die Krippe in der Kirche aufgestellt; zu ihr schreiten die Hirten, und ein Wechselgesang zwischen ihnen und zwei Darstellern der nach alter Legende an der Krippe stehenden Hebammen wird unmittelbar demjenigen nachgebildet, der am Ostermorgen zwischen

---

[1] Das Verhältnis dieser kirchlichen Wechselgesänge zum Evangelium ist also dasselbe, wie das von mir angenommene zwischen den *saṃvāda* und den *itihāsa*. Das *itihāsa-purāṇa* vertritt etwa die Evangelien.

den zum Grabe gehenden Frauen und den dort weilenden Engeln ausgetauscht wird, und hier wie dort folgt ein Lobgesang. Am Epiphaniastage wurde der Gang der Magier zur Krippe und ihre Anbetung ganz ähnlich ausgeführt; das Erscheinen des Sternes und die Darreichung der Gaben boten hier weitere szenische Motive. Am Tage der unschuldigen Kindlein wird das Evangelium von Herodes' Kindermord durch einen Wechselgesang der nach den Worten des Evangeliums untröstlichen Rahel und einer Trösterin erweitert, und wie dies Stück leicht mit den Epiphaniastexten verbunden wurde, so konnte sich auch der am letzten Advent vorgetragene evangelische Dialog von Mariä Empfängnis der liturgisch-dramatischen Weihnachtsfeier vorbereitend angliedern.

International wie die Kirche waren auch die kirchlichen Festgebräuche, international auch zumeist ihr weiterer dramatischer Ausbau, wie er bei den Weihnachtsspielen schon im 11. Jahrh. über die liturgische Grundlage hinaus geführt wurde. Damals wurden in Deutschland zwei solcher auch in Frankreich nachgewiesenen lateinischen Stücke in Freisingen aufgezeichnet, deren eines, ein Dreikönigsspiel, die Ereignisse von dem Schätzungsgebot des Kaisers Augustus bis zum Kindermord behandelt, während das andere, der für das Fest der unschuldigen Kindlein bestimmte *Ordo Rachelis*, mit der Verkündigung des Engels an die Hirten beginnt und mit dem Gesange Rahels und der Trösterin schließt' usw.[1]

Die Analogie der Entwicklung des mittelalterlichen Dramas in Europa mit der von mir aus anderen Gründen angenommenen des indischen Dramas ist so schlagend, daß sie jedenfalls als Stütze unserer Hypothese gelten darf.[2]

---

[1] Friedrich Vogt in Pauls *Grdr. d. germ. Phil.*² II, 328 f.

[2] Nisikântâ Chattopâdhyâya weist S. 3 ff. seiner ‚Indischen Essays' auf die Ähnlichkeit hin, die zwischen den abendländischen Mysterien und den Yātrā besteht. Die Yātrā bilden eben eine Zwischenstufe zwischen den *saṃvāda* und dem späteren Drama. Der genannte indische Gelehrte sieht den Ursprung des Dramas im Anschluß an Weber im Kṛṣṇa-Kult; die erste Stufe in der Entwickelung des Dramas sieht er in den Rhapsodien der *granthika* (a. a. O. S. 53 f.).

Aber auch die ältesten Nachrichten der Inder über das Drama bestätigen, wie ich glaube, diese Hypothese. Die Angaben, die sich aus Patañjalis Mahābhāṣya über dasselbe gewinnen lassen,[1] stimmen zu dem oben vorausgesetzten Charakter und Vortrag der Keime des indischen Dramas. Die *naṭa* singen und agieren, und was von dem Vortrage der *granthika* gesagt wird, daß sie nämlich zwar erzählen, aber doch noch in zwei Parteien geteilt sind — auch das weist nach dem oben Gesagten darauf hin, daß auch die Dialoge im Epos gesungen wurden — und wenigstens mit bemalten Gesichtern auftreten, scheint sehr gut mit der unten vermuteten Entwickelung des Dramas zum Epos zu stimmen. Könnte man in dem **शब्दग्रन्थनमात्रं** nicht einen Hinweis darauf sehen, daß die *granthikāḥ* die Dialoge durch erzählende Bestandteile verknüpften?

Man wird mir vielleicht entgegenhalten, die *ākhyāna*-Theorie habe ja die richtige Auffassung dieser ‚Hymnen' über allen Zweifel erhoben. Ich muß auf diese Theorie also mit einigen Worten eingehen.

Der erste, der den Gedanken vertrat, daß gewisse Strophen des Ṛg-Veda aus ihren Rahmenerzählungen losgelöste Gedichte seien, war bekanntlich ERNST WINDISCH.[2] Da seine Ausführungen, wie ich glaube, nicht ganz richtig gedeutet worden sind, so gestatte ich mir, die auf unsere Frage bezügliche Stelle hier anzuführen. S. 26 f. sagt WINDISCH über die literarische Form, in der die irischen Sagen überliefert sind: ‚Die Iren haben es nicht zu einem großen Nationalepos gebracht, obwohl die geeignetsten Stoffe in Hülle und Fülle und bis ins Einzelne vorbereitet vorhanden waren. Aber für die Entstehung des Epos im Allgemeinen sind die irischen Verhältnisse von hohem Werthe, denn hier liegt uns thatsächlich, mit Händen greifbar, eine Vorstufe des Epos vor: zahlreiche einzelne Sagen, die sich mehr oder weniger eng zu Gruppen vereinigen, doch ohne eine

[1] WEBER, *I. Studien*, XIII, 353 ff. 486 ff.

[1] *Verhandlungen der dreiunddreißigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Gera.* Leipzig, B. G. Teubner 1879, S. 15 ff.: ‚Über die altirische Sage des Táin Bó Cúalgne, der Raub der Rinder'.

festgegliederte Einheit zu bilden. Die Sagen sind Prosaerzählungen, aber mitten in die Prosa finden wir einzelne Gedichte eingelegt, und diese bilden Anfänge einer auch formal dichterischen Behandlung der Sage. Das Verhältniss ist nicht so, daß einmal ein Stück versificirt worden wäre, dann wieder ein Stück folgte, zu dem sich kein Bearbeiter gefunden hätte, so ellenweise ist nicht gedichtet worden.

Vielmehr sind es die lyrischen und die dramatischen Elemente der Sage, die Reden, Monologe und Dialoge, welche zuerst die Kunst des Dichters herausgefordert haben. Diese Reden in Versen treten in verschiedener Form auf; bald ist es Wechselrede Vers um Vers, bald sind es längere Gedichte; bald bewegen sie sich in einfacher Sprache, bald in ekstatischen hochtönenden Worten. Bisweilen sind sie so häufig, daß die Prosaerzählung fast verschwindet, und eben nur noch die Versificirung der erzählenden Stücke, welche die Gedichte einleiten, zu einem einheitlichen epischen Gedichte fehlt. Aber dieser Schritt ist eben in Irland nicht geschehen. Nirgends erkennt man deutlicher, wie sehr erst die Versificirung der einfachen Erzählung der Ereignisse formal das Wesen des Epos vollendet.

Die Namen der Dichter, denen wir jene Gedichte, die der alten irischen Sage einverleibt sind, verdanken, sind für immer verloren. Wohl wird uns oft in den Sagen selbst von berühmten Dichtern berichtet, von ihrer Kunst, von dem Umfang ihres Gedächtnisses, denn sie waren zugleich die Gefäße der Ueberlieferung, aber erst aus den letzten Jahrhunderten treten die Dichter persönlich mit ihren Erzeugnissen vor die Nachwelt. Von dem Stande der alten Dichter, von ihrem Ansehen erfahren wir in Irland vielleicht mehr, als bei irgend einem anderen Volke, aber die Persönlichkeit des einzelnen ist für die Nachwelt verschwunden. Diese Namenlosigkeit der Gedichte hängt zusammen mit dem naiven Aufgehen von Dichter und Hörer in der Sache und Sage.‘ — — — —

S. 28 sagt dann Windisch:

‚Für die eben besprochenen literarhistorischen Verhältnisse bietet uns die altindische Literatur eine höchst interessante ähnliche Erscheinung. Die Brâhmaṇas enthalten viele Sagen, die in Prosa er-

zählt werden, aber nicht selten sind ihnen Verse beigegeben, bekannt unter dem Namen der Gâthâ's. Dies ist auch hier eine vorepische Stufe der Dichtung. Diese Gâthâ's sind gleichfalls Reden, Monologe oder Dialoge, die, wie jene altirischen Gedichte, den Hauptpersonen der Sage in den Mund gelegt werden. Ich erinnere nur an die Sagen von Hariçcandra und Çunaḥçepa im 7. Buche des Aitareya-brâhmaṇa. Ja noch mehr. Im 10. Buche des Rigveda steht ein Gedicht, das aus einem Zwiegespräch zwischen der Apsaras Urvaçî und Purûravas besteht. Es ist dort kaum verständlich, denn es ist ein von seiner Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht; besser verstehen wir es im 11. Buche des Çatapathabrâhmaṇa, wo sich dieselben Verse finden, aber inmitten einer Sage, auf die sie sich beziehen sollen. Jedenfalls sind es Verse, die dem Purûravas und der Urvaçî in den Mund gelegt sind. Und daran anknüpfend hat die spätere indische Gelehrsamkeit diese zwei Personen zu den Verfassern des Liedes gemacht. Genau in derselben Weise ist Ossian zu einem Dichter und Verfasser vieler Werke geworden.'

Was WINDISCH also behauptet, ist, daß irische und vedische Dichter dem Sagenschatze ihrer Heimat lyrische und dramatische Motive entlehnten und daß ihre auch formal poetischen Behandlungen dieser Motive als Einlagen in späteren Prosaberichten auftreten. In Irland wie in Indien sind dann naiverweise die angeblichen Sprecher oder Sänger dieser Lieder zu den Autoren derselben gestempelt worden.

Der oben von uns gesperrte Ausdruck WINDISCHS: ,ein von seiner Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht', kann nach den vorhergehenden Ausführungen über die irischen Gedichte doch nur so verstanden werden, daß das Motiv dazu einer Erzählung entlehnt ist und daß das Gedicht später in eine prosaische Behandlung der Sage eingefügt wurde; er besagt aber meines Erachtens nicht, daß es ursprünglich als Einlage in eine Prosaerzählung gedichtet worden wäre.

Wir sehen, WINDISCH ist hier weit davon entfernt, eine neue Theorie bezüglich der Auffassung der vedischen *saṃvādas* zu geben,

und wenn Oldenberg, *ZDMG* xxxvii, 79, Anm. 2 von einer Übereinstimmung der beiderseitigen ‚Resultate' spricht, so ist dies, glaube ich, doch nicht richtig. Die Vaterschaft der *ākhyāna*-Theorie kommt allein Oldenberg zu.[1]

In seinem Artikel ‚Das altindische Âkhyâna, mit besonderer Rücksicht auf das Suparṇâkhyâna', *ZDMG* xxxvii, 54 ff. stellt Oldenberg zunächst metrische Betrachtungen an, um auf Grund der dadurch gewonnenen Anhaltspunkte imstande zu sein, dem Suparṇâkhyâna eine annähernde zeitliche Stellung zu anderen Literaturwerken zu sichern. Sodann bespricht er ein kurzes Stück dieses vedischen Textes, dessen echter Teil aus Strophen meist dialogischer Natur, hie und da aber auch aus erzählenden Strophen besteht, und zur Erklärung der literarischen Form dieses Textes zieht er das Jātaka No. 253 herbei. Er ist der Ansicht, daß nur die eingelegten Strophen der echte und authentische Teil der Jātakas seien, während die Prosa nicht Wort für Wort fixiert worden sei. In dem großen Phayreschen Ms. der gesamten heiligen Pâli-Texte fehle die Prosa, die eben Kommentar sei; in einigen Fällen aber sei dagegen der authentische Prosatext mit den Strophen überliefert, so z. B. Vinaya Piṭaka, vol. iii, p. 145 sq.

‚Wir schliessen nach dieser Analogie', fährt Oldenberg S. 79 fort, ‚auf das Suparṇâkhyâna. Dasselbe muß, daran können wir nunmehr kaum zweifeln, aus prosaischen und metrischen Elementen gemischt gewesen sein. Wichtigere Wechselreden waren in Versen; hier und da auch eine besonders hervortretende Pointe der Erzählung selbst. Die Verse aber sind zu denken als von einer prosaischen Umhüllung eingefaßt, welche uns — eben weil sie keinen fixierten Wortlaut hatte — so wenig erhalten ist, wie wir in der Sammlung der buddhistischen heiligen Texte der prosaischen Umhüllung der Jâtakas begegnen.'

Hiergegen erlaube ich mir einige Einwendungen zu erheben. Der Inhalt des Jātaka-Textes ist sehr verschiedener Natur. Wir

---

[1] In seinem Buche ‚Māra und Buddha', S. 223, tritt Windisch allerdings Oldenbergs Anschauung über die *ākhyāna*-Strophen bei.

finden darin Strophen, zu denen eine Erzählung als Beweis gegeben wird, die offenbar ursprünglich gar nichts damit zu tun hat. Namentlich gilt dies von lehrhaften, speziell buddhistischen Strophen und Strophenreihen, mit denen es sich also so verhält, wie mit den Strophen des *Dhammapada*, die im Kommentar durch Erzählungen erläutert werden, die ursprünglich gar nichts mit ihnen zu tun haben. Ferner finden wir, und das ist allerdings im größten Teile des Textes der Fall, Einzelstrophen, die Gespräche enthalten und bestimmt zu Erzählungen gehören; wir finden Stücke, die den ṛgvedischen *saṃvādāḥ* dem Typus nach genau entsprechen, und vollständige Erzählungen, die eines Kommentars gar nicht bedürfen. Von den letzten beiden Klassen gebe ich unten zwei Beispiele. Es finden sich auch Strophen, die, wie die Überschriftsstrophen im Pañcatantra und verwandten Büchern, in den ersten beiden Pāda eine allgemeine Lehre enthalten, die in den letzten beiden Pāda durch ein Beispiel aus dem Erzählungsschatze der Inder belegt wird; endlich gibt es auch Strophen, die das ganze *argumentum* enthalten. Die Strophen sind teilweise so stark verderbt, daß es sehr bedenklich ist, in dem Jātaka, d. h. in seinem metrischen Teil, ein besonders ursprüngliches Werk zu sehen. Es sind hier jedenfalls sehr heterogene Stücke gesammelt, zum Teil vielleicht mit der Absicht, Schmuckstücke für erbauliche Erzählungen und solche selbst zu liefern; aber die skrupellose Weise, in der die Sammler in vielen Fällen verfuhren, gebietet in jedem Falle der Untersuchung die größte Vorsicht. Ein Beispiel dafür, wie ein ganzer Schluß gestrichen wird und durch erbauliche Verse genau zum Gegenteil des Ursprünglichen verkehrt wird, werden wir unten besprechen.

Wir dürfen also die Strophen der letzten Bücher nicht genau so beurteilen, wie die der ersten und mittleren der Sammlung. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß die sog. *gâthâ* in den mittleren Büchern teilweise Fragmente ganz metrischer Erzählungen sind. Möglich ist es auch, daß sich unter ihnen Strophen finden, die den Märchenstrophen z. B. in der GRIMMschen Sammlung unserer deutschen Märchen entsprechen. Für letzteren Gesichtspunkt würde

der Umstand anzuführen sein, daß auch im Pañcatantra in allen seinen Fassungen solche *ākhyāna*-Strophen auftreten, geradeso wie im deutschen Märchen.[1]

Mit dem gleichen Rechte, mit dem Oldenberg schließt, könnte man auf den Charakter der eingangs angeführten Schillerschen Strophen aus Versen schließen wie die folgenden:

‚Du Fitchers Vogel, wo kommst du her?'
‚Ich komme von Fitze Fitchers Hause her.'
‚Was macht denn da die junge Braut?'
‚Hat gekehrt von unten bis oben das Haus
Und guckt zum Bodenloch heraus.'[2]

(‚Fitchers Vogel' in den Märchen der Gebrüder Grimm.)

Der Lehrer, der seinen Schülern einen Kommentar zu dem genannten Schillerschen Gedichte geben will, wird notgedrungen die Situation schildern müssen. Seine Erläuterungen werden also in einer Prosaerzählung bestehen, untermischt mit den Erklärungen der mythologischen Namen. Bringt er diese Erläuterung des Gedichtes zu Papier, so wird sie zusammen mit den Strophen des Gedichtes selbst ganz den Typus eines *Jātaka* tragen. Aber niemand wird daraus schließen wollen, daß die Strophen zusammen mit der Prosa einen literarischen Typus darstellen, und daß die Strophen nur in einem prosaischen Rahmen ihren Platz haben. Der Pāli-Kommentar ist aber ebensogut nur Kommentar, wie es in unserem Falle der deutsche Kommentar wäre.

Das Jātaka kann uns also wie das Dhammapada als Beispiel dafür dienen, wie die Buddhisten Gedichte der verschiedensten Art erläuterten; über die Natur dieser Gedichte aber kann es uns

---

[1] Unter den *ākhyāna*-Strophen des Pañcatantra befinden sich aber auch direkte Zitate. Vgl. Tantrākhyāyika ii, 39—42 n. Bem. und die in Meghavijayas Fassung auftretenden metrischen Teile, die sicher einem versifizierten Pañcatantra entlehnt sind (*ZDMG.* lvii, 639 ff.).

[2] Vergleichen lassen sich mit den vedischen *saṃvāda* nur vielstrophige Jātaka, wie das unten besprochene Naḷinikājātaka.

keine Aufschlüsse geben, und wir sind nicht berechtigt, aus dem Gemisch von Versen und Prosa literarische Typen herzuleiten.

OLDENBERG schließt aus der von ihm behaupteten Analogie der Form des vedischen *Âkhyâna* und des buddhistischen *Jâtaka,* daß wir ‚da wo ein Âkhyâna, durch welchen Zufall auch immer, als integrirender Bestandtheil eines vedischen Prosatextes auftritt, dem vollen aus Prosa und Versen gemischten Wortlaut dieses Âkhyâna zu begegnen' erwarten müssen, ‚indem seine Prosabestandtheile, welche an sich nicht fixirt waren, *ad hoc,* wegen ihres Verflochtenseins in einen fixirten Text, fixirt wurden: ganz so wie die Geschichte vom Brahmanen und der Schlange in der Jâtakasammlung nur drei Verse, im Vinaya aber ausserdem ein ausführliches prosaisches Stück umfasst.' Als Beispiel führt OLDENBERG den bekannten *Śunaḥśepa*-Abschnitt aus dem Aitareya-Brahmaṇa an. Ich glaube, auch dieses Beispiel ist nicht schlagend. Schon der Schluß mit den vielen Ṛg-Strophen zeigt, daß die Sage hier in bestimmter Absicht priesterlich umgestaltet, resp. erweitert ist, genau wie im Pāli-Jātaka die Ṛṣyaśṛṅga-‚Erzählung'; und die Prosa, die die ursprünglichen Strophen umgibt, ist eben, wie ja auch OLDENBERG sagt, *ad hoc* fixiert. OLDENBERG sagt selbst, daß der verbindende Prosatext zu Angaben zusammenschrumpft, wie *sa hovâca Śunaḥśepaḥ*; *sa hovâcâjîgartaḥ Sauyavasiḥ.* Diese Prosa mußte freilich eintreten, sobald der alte *saṃvādaḥ* zur Erzählung gemacht worden war. Aber es ist damit durchaus nicht gesagt, daß der *saṃvādah* ursprünglich zu diesem Zweck gedichtet worden ist und daß er ursprünglich so vorgetragen wurde. Ich glaube auch hier deutlich einen Wechselgesang zu erkennen, der von Anfang an keine prosaischen Einlagen hatte.

Ebensowenig kann ich anerkennen, daß in dem Liede von Purūravas und Urvaśī, ṚV x, 95, ‚die eigentliche Handlung des Purūravas-Mythus einleitend, verbindend und abschließend zwischen jenen Wechselreden berichtet wurde'. OLDENBERG beruft sich auf das Śat. Br. und sagt: ‚Und in der That finden wir die Sage genau in der Form, welche meiner Meinung nach schon der Dichter jenes

‚uktapratyuktam‘ vorausgesetzt hat, im Çatapatha Brâhmaṇa vorgetragen; von den Anfangsworten an ‚Urvaçî hâpsarâḥ Purûravasaṃ Aiḍaṃ cakame‘ durch die im Ṛigveda gegebenen Wechselreden hindurch bis zur schließlichen Aufnahme des Purûravas unter den Gandharven bildet die Erzählung ein Ganzes, aus welchem wir die Verse als ursprünglich allein vorhanden loszulösen nicht leicht geneigt sein werden‘.

Dem ist entgegenzuhalten, daß vom Schlusse dieses Stückes gleichfalls gilt, was ich von dem Aitareya Br.-Abschnitt, der von Śunaḥśepa handelt, wie von der Ṛṣyaśṛṅga-Erzählung des Jātaka gesagt habe: er ist zu priesterlichen Zwecken geändert. Geldner leugnet dies allerdings.[1] Ich kann mich nicht zu der Annahme entschließen, daß das Märchen in seiner Darstellung im Ṛgveda auf die ‚Reibhölzer‘ Bezug nimmt. Vor allem aber ist einzuwenden, daß das Brāhmaṇa die Ṛg-Verse ganz deutlich durch den Satz **तदेतदुक्तप्रत्युक्तं पञ्चदशर्चं बह्वृचाः प्राहुः** als **Zitate** gibt, gewissermaßen zur Bestätigung seines *ākhyāna*, und daß von den 18 Strophen des Ṛgveda nur fünf wirklich angeführt werden, sodaß wir also hier **nicht** ‚dem **vollen** aus Prosa und Wortlaut gemischten Text‘ begegnen, und daß die Erzählung eben **nicht** ‚durch **die** im Ṛigveda gegebenen Wechselreden hindurch‘ weitergeführt wird.

Meine Ansicht ist also die, daß die *saṃvāda*-Hymnen des Ṛgveda sich zwar auf allgemein bekannte Vorgänge oder Erzählungen beziehen, daß sie aber eben darum keinerlei Prosa zu ihrem Verständnis benötigten. Von Dichtern, die so treffliche Dialoge schufen wie ṚV III, 33 (Viśvāmitra und die Flüsse), IV, 42 (Varuṇa und Indra), X, 10 (Yama und Yamī), X, 51 (Varuṇa und Agni), X, 95 (Purūravas und Urvaśī), X, 86 (Vṛṣākapi), X, 108 (Saramā), muß man voraussetzen, daß sie auch für den geeignetsten Vortrag sorgten.

---

[1] *Ved. Studien*, I, S. 259: ‚Auch der rituelle Schlußakt ist in diesem Fall schwerlich eigene Zuthat des Brâhmaṇaverfassers, sondern ein altes Motiv der Sage. Höchstens kann man die Weitschweifigkeit der Darstellung von § 14 an auf seine Rechnung setzen.‘

Wären die Lieder episch gedacht, so würden sie ganz gewiß auch die epischen Bestandteile enthalten, würden erzählen, wie es ja ṚV VIII, 91, 1 wirklich tut. Für eine ursprünglich vorhandene Prosa fehlt jeder sichere Anhaltspunkt. Wäre OLDENBERGS Auffassung des Sachverhaltes richtig, so hätten die eigentlichen *Itihāsa*-Verse, wie sie GELDNER nennt,[1] gar keine Berechtigung. GELDNERS Auffassung (*Ved. St.* I, 291 f.) ist denn auch weniger schematisch. Er sagt: ‚Wie es von vornherein wahrscheinlich ist, daß in den alten Erzählungen kürzere untergeordnete Wechselreden in Prosa und nur der spannendste Moment, der Hauptdialog, in dem das Ganze gleichsam gipfelt, poetisch gefaßt war, so scheint umgekehrt die meist trockene einförmige Erzählung an gewissen Halt- und Schlußpunkten zur pathetischen Höhe gebundener Diktion sich aufgeschwungen zu haben.‘ Ich muß gestehen, daß mir das nicht wahrscheinlich ist. Die Form, die GELDNER hier voraussetzt, würde ein so feines Stilgefühl verraten, daß es sich kaum mit der vermuteten ‚meist trockenen einförmigen Erzählung‘ in Einklang bringen ließe. Wir würden, wenn GELDNERS Anschauung richtig wäre, m. E. am Ende einer Entwickelungsreihe, aber nicht am Anfang einer solchen stehen. Die Erzählungskunst wäre nicht eine einfache, sondern eine raffinierte, die durch Mischung von Prosa und Versen Effekte erzielt hätte, wie sie mir für jene alte Stufe der literarischen Formen nicht wahrscheinlich sind. Mir scheint gerade das Vorkommen dieser *Itihāsa*-Verse dafür zu sprechen, daß die *saṃvādāḥ* nicht epischer, sondern dramatischer Natur sind. Denn wenn diese Hymnen dramatisch vorgetragen wurden, so sind derartige erzählende Bestandteile durchaus berechtigt. Sie ersetzen nämlich die mangelhafte oder ganz mangelnde Szenerie und lösen auf die einfachste Weise Schwierigkeiten der Darstellung.[2] Dafür, daß diese Auffassung

[1] OLDENBERG, *ZDMG* XXXVII, S. 79. GELDNER, *Ved. St.* I, 292.

[2] Auch hier dürfen wir wohl aus den *yātrā* auf ihre vermutliche Vorstufe schließen. Vgl. Nisikânta Chattopâdhyâya a. a. O. S. 39 f.: ‚Der ganze Apparat eines Yâtrâ-Adhikârî kann ebenso in einem kleinen Sacke verwahrt werden und besteht in wenigen Hirtenkleidern, natürlich hier nicht aus Pelz, sondern aus gedrucktem Calico und bisweilen, obschon selten, aus dem weltbekannten Dakka-Mousselin.

richtig ist, bürgt mir dasjenige Drama aus der mittelindischen Zeit, das mit den vermutlichen vedischen ‚Dramen' die meiste Ähnlichkeit hat, das *Gîtagovinda.* Hier haben wir, wie in den vedischen Stücken und den von Patañjali angedeuteten Dramen, durchaus Gesangsvortrag (mit Refrain wie in einzelnen *saṃvādāḥ*) und darunter einzelne, die Situation aufklärende erzählende Strophen.

Oldenberg hat seine Ansicht *ZDMG* xxxix, 52 ff. an einzelnen Beispielen weiter zu stützen versucht. S. 72 ff. sucht er darzulegen, daß der Purūravas-Hymnus prosaischer Einlagen bedürfe, um verständlich zu sein. Leopold v. Schroeder, dessen Buch ‚Griechische Götter und Heroen' zwei Jahre nach Oldenbergs zweiter Abhandlung erschienen ist (Berlin 1887), behandelt daselbst S. 28 ff. das in Rede stehende Lied. Über die *ākhyāna*-Theorie spricht er sich zwar nicht aus, gibt aber S. 31 ff. eine Übersetzung, in der Schlag auf Schlag Rede und Gegenrede folgen. Nach seiner Darlegung ist das Gedicht durch keinerlei prosaische Einschiebsel verunstaltet; es erscheint wie aus einem Gusse. Auch Ludwig, der *SKBGW, Cl. f. Philos., Gesch. und Philol.* 1897, xx das *sūktam* nochmals behandelt hat, ignoriert die *ākhyāna*-Theorie. Sodann hat Geldner, *Ved. Studien,* i, S. 243 ff. das Lied sehr eingehend besprochen und übersetzt, und auch er läßt dem ununterbrochenen Dialog sein Recht werden. S. 288 sagt er: ‚Dieses Kapitel (Yasna 29)[1] setzt nur eine erläuternde

---

Dazu kommen noch einige Bärte und Perrücken und einige Hirtenstäbe . . . . Die Decoration eines *Yâtrâ-Rangabhûmi,* d. h. einer Bühne für Yâtrâs, besteht aus einem einzigen Vorhang, der durch zwei Seile von der einen zur anderen Seite gezogen wird und das bildet, was wir *Yavanikâ* nennen, den Raum, in dem sich die Schauspieler ankleiden.'

[1] Geldner vermutet a. a. O. S. 286 f. in den avestischen *gāthā* ursprünglich in Prosa (Reden Zoroasters) eingestreute Verse, die ihn veranlassen, die von Oldenberg vermutete Mischung von Poesie und Prosa bereits in vorindische Zeit zurückzudatieren. ‚Der Grundtext, welcher den eigentlichen Lehrinhalt bildete, wäre in Prosa gewesen und nur bei gewissen Höhepunkten und Rückblicken auf die Hauptsätze der Predigt hätte der Redner sich der gehobenen metrischen Form bedient. In den Gâthâstrophen wären demnach nur die Pointen und Aperçus der Reden Zoroasters erhalten, die perlengleich der Rede aufgestickt, von der Überlieferung allein als Perlen geschätzt und erhalten wurden, während der Grundtext verloren ging.'

Einleitung und eine Schlusserzählung voraus, innerhalb derselben greift aber der Dialog so eng ineinander, wie das *uktapratyuktam* der Saramâ und Paṇi (10, 108), des Pur. und der Urv. (10, 95, vgl. im folg.) und anderer *saṃvāda* des ṚV.'

GELDNER ist der Ansicht (S. 289), daß die ṚV-Lieder aus prosaischen *ākhyāna* losgetrennt sind; darin kann ich ihm freilich nach meinen Darlegungen nicht folgen.

Neben den nach meinem Dafürhalten dramatischen *saṃvāda* des ṚV enthält derselbe auch dramatische Lieder, in denen nur eine Person auftritt, eine Art *bhāṇa* in nuce, z. B. x, 119 (Selbstgespräch des trunkenen Indra) und x, 34 (Selbstanklage des Spielers). Andererseits ist bereits ein Fortschritt inbezug auf die szenische Gliederung schon im ṚV zu beobachten.

Ich verweise hier auf die treffliche Behandlung der *Agastya*-Lieder I, 165. 170. 171 bei SIEG, *Die Sagenstoffe des Ṛgveda*, S. 108 ff. SIEG erwähnt die einheimische Tradition, nach der diese drei Lieder durch einen gemeinsamen *itihāsa* verbunden sind, und zwar so, daß die ursprüngliche Reihenfolge 170. 171. 165 ist. Er bespricht darauf eingehend die drei ,Hymnen' und kommt zu dem unzweifelhaft richtigen Ergebnis, daß die Tradition mit der Anordnung im Rechte ist. Die drei Lieder gehören wirklich in dieser Reihenfolge zusammen.

Nun ist auch hier durchgehends ein trefflicher Dialog zu beobachten. Wollte man ihn durch *ākhyāna*-Prosa unterbrechen, so würde diese Prosa kaum mehr sein können als Bühnenanweisung. Es gilt also hier dasselbe, was oben vom Vṛṣākapi-Hymnus und den anderen dialogischen Liedern gesagt ist. An einer Stelle haben wir, glaube ich, einen deutlichen Hinweis auf die dramatische Aktion. Zu 165, 7 bemerkt SIEG ganz richtig, daß die Strophe von dem Führer der Maruts an Indra und an die übrigen Maruts gerichtet sein muß, da sie zugleich die Vokative *índra* und *marutaḥ* enthält. Man müßte also in der Itihāsa-Prosa voraussetzen, daß sie gesagt hätte: ,einer von den Maruts sagte: —'. Das ist nun aber durchaus gegen die Gepflogenheit der indischen Erzählungsliteratur. In Situationen, wie die vorliegende, ist es durchaus üblich, die Rede

mit typischen Formeln wie तेऽब्रुवन्, त ऊचुः einzuleiten.[1] Bei der Aufführung ist dies natürlich anders. Da singt einer von den Darstellern die Worte des Dialogs, und durch eine begleitende Geste wird sofort klar, wie diese Worte zu verstehen sind. Es ergibt sich also eine gewisse Ähnlichkeit mit dem griechischen κορυφαῖος, der in dialogischen Partien den ganzen Chor vertritt.

Wie sich aber die Sache auch verhalten mag, seltsam ist jedenfalls, daß hier Strophen, die die Kommentatoren noch als zu einem Itihāsa gehörig kennen, in drei Gruppen auseinandergerissen sind. Man sollte doch erwarten, daß sie als ein Lied gegeben wurden, wenn sie aus einer Prosaerzählung entlehnt wären. Aber die drei Lieder waren eben nicht durch Prosa verbunden; sie wurden hintereinander vorgetragen, doch so, daß jedes von ihnen einen Teil der Handlung zum Abschluß brachte. I, 170 enthält den erregten Auftritt zwischen Agastya, der den Maruts ein Opfer zurüstet, und Indra, der dies Opfer für sich beansprucht. Indra fordert die Zurüstung des Opfers für sich, Agastya sucht zu begütigen und ihn zu überreden, sich mit den Maruts vorher zu einigen.

I, 171 gibt die Auseinandersetzung zwischen Agastya und den Maruts, die die letzten Worte Indras gehört haben. Agastya geht zunächst den Marut entgegen und empfängt sie mit einer Stuti; er entschuldigt sich, daß er Indras Macht sich habe beugen müssen, und schließlich sucht Agastya wiederum die beiden Parteien zu versöhnen.

I, 165 gibt dann in lebhaftem Dialog die Auseinandersetzung zwischen Indra und den Maruts, die schließlich mit Versöhnung endigt und zu der Agastya das Schlußwort spricht.

Wir haben also hier drei deutlich abgesetzte Akte in nuce, und daß diese als drei gesonderte Lieder in den Ṛ V eingereiht worden sind, ist verständlich. Sie wurden eben beim Vortrag als drei besondere Lieder zu Gehör gebracht und sind als eine Art Trilogie von Anfang an gedichtet, nicht aber aus einer imaginären

[1] Ganz abgesehen davon, daß auch in diesem lebhaften Dialog eine Prosaunterbrechung wohl ausgeschlossen ist.

Prosa herausgeschält und nachträglich zu drei Liedern zusammengesetzt.

Auch bei ṚV x, 51—53, die nach Sāyaṇa zusammengehören, ist es nach der *ākhyāna*-Theorie nicht leicht zu erklären, wie sie hätten in drei Lieder getrennt werden können. Abgesehen von den schwierigen Schlußversen muß auch OLDENBERG, *ZDMG* xxxix, 71 zugeben, daß ‚die Vorgänge zwischen Agni, den Göttern, die ihn suchen, ihn zum Hotar machen und ihm dafür seinen Lohn gewähren, endlich bei den Menschen, bei deren Opfer er sein priesterliches Wirken entfaltet', aus den Versen ‚vollkommen deutlich' hervortreten. Ich glaube, wir haben auch in diesen Liedern ein kleines, in deutliche Akte abgesetztes Drama zu sehen.

Den ersten Akt bildet x, 51. Das Lied schildert die Auffindung des geflüchteten Agni durch die Götter, als deren Sprecher Varuṇa auftritt. In lebhaftem Dialog wird vorgeführt, wie es den Göttern gelingt, Agni zur Aufnahme seiner Tätigkeit als Opferträger zu bewegen. Dies geschieht unter Gewährung eines Anteils am Opfer.

Den zweiten Akt bildet x, 52. Sāyaṇa bemerkt: एतत्सूक्तं छत्त्वमाग्नेयम्. Ich glaube, er hat recht.

In Str. 1 bittet Agni die Götter, ihn in seinem Amte zu unterweisen; das Opfer steht bereit (Str. 2). Str. 3 lautet:

अयं यो होता किरु स यमस्य
कमप्यूहे यत्समञ्जन्ति देवाः ।
अहरहर्जायते मासि मासि
अथा देवा दधिरे हव्यवाहम् ।

LUDWIG meint, diese Worte würden vom menschlichen Hotar gesprochen. Ich halte dies nicht für zutreffend; aber darin gebe ich ihm recht, daß अयं für die 1. Pers. sing. steht. Ohne den Anspruch auf absolute Richtigkeit meiner Auffassung zu erheben, möchte ich die Strophe vermutungsweise so übersetzen:

‚Der hier, der der Hotar ist (d. i. ich), ist er etwa (nur) der des Yama? Wem soll ich zutragen, wenn (was?) die Götter

speisen?[1] Tag für Tag, Monat für Monat wird (d)er (Hotar, d. i. ich) geboren. So haben sich denn die Götter einen Opferträger gewählt.‘

Nach dieser Strophe denke ich mir den Einschub einer Pantomime, die Weihe Agnis zum Hotar darstellend; denn Agni schließt mit Str. 4 ff.: ‚Die Götter haben mich für kundig gehalten und mich zum हव्यवाह gemacht (4): so will ich ihnen denn die höchsten Güter durch das Opfer schaffen (5)‘.

त्रीणि शता त्री सहस्राणि अग्निं
त्रिंशच्च देवा नव चासपर्यन् ।
औक्षन्घृतैरस्तृणन्बर्हिरस्मा
आदिद्धोतारं नि असादयन्त ॥

‚Dreihundert, dreitausend und neununddreißig Götter haben den Agni verehrt; sie haben ihm mit *ghṛta* gesprengt und Opfergras gebreitet und haben ihn zum Hotar eingesetzt.‘

Der dritte Akt, sūkta 53, führt nun das Opfer vor. In Str. 1 geben die Götter ihre Zufriedenheit darüber zu erkennen, daß sie einen Hotar gefunden haben:

यमैच्छाम मनसा सो ३ यमागाद्
यज्ञस्य विद्वान्परुषश्चिकित्वान् ।
स नो यक्षद्देवताता यजीयान्
नि हि षत्सदन्तरः पूर्वो अस्मत् ॥

‚Der (Hotar), den wir im Geiste suchten, der ist hier gekommen, kundig des Opfers, die Einteilung desselben kennend. Der möge uns nun opfern beim Götterdienst, ein ausgezeichneter Opferer; er möge sich als ein guter Freund vor uns niedersetzen.‘ Sie laden ihn zur Teilnahme am Göttermahl, d. h. am Opfer ein.

In der zweiten Strophe nimmt Agni als Hotar die Einladung an und fordert die Menschen zum Opfern auf:

---

[1] समञ्ज् nach PW.

अराधि होता निषदा यजीयान्
अभि प्रयांसि सुधितानि हि ख्यत् ।
यजामहै यज्ञियान्हन्त देवाँ
ईळामहा ईड्याँ आज्येन ॥

‚Zufriedengestellt (geehrt und dadurch gewonnen) ist der des Opfers völlig kundige Hotar durch den Sitz (vor, d. h. unter den Göttern); geschaut hat er die vortreffliche Bewirtung (die ihm die Götter zu teil werden lassen). Auf, lasset uns Opfer bringen den Göttern, die das Opfer verdienen! Beten wir zu den anbetungswürdigen unter Darbringung von Opferschmalz!‘

Nach dieser Strophe wird das Opfer m. E. wirklich dargebracht. Die folgende Strophe sprechen die Götter:

साध्वीमकर्देववीतिं नो अद्य
यज्ञस्य जिह्वामविदाम गुह्याम् ।
स आयुरागात्सुरभिर्वसानो
भद्रामकर्देवहूतिं नो अद्य ॥

‚Wirkungsvoll hat er uns heute das Göttermahl gemacht; die geheimzuhaltende Zunge des Opfers (d. i. die Rezitation des Hotar) haben wir gefunden. Duftend (von Opferschmalz?) kam er, in Leben gekleidet; die Anbetung hat er heute für uns glückbringend gemacht.‘

Agni beschließt:

तदद्य वाचः प्रथमं मसीय
येनासुराँ अभि देवा असाम ।
ऊर्जाद उत यज्ञियासः
पञ्च जना मम होत्रं जुषध्वम् ।

‚So will ich denn jetzt als erstes meiner Rede ersinnen, wodurch wir Götter[1] den Asura überlegen sein mögen. Ihr, die ihr kräftigende

[1] Damit bestätigt er seinen eigenen Übertritt von den Asura zu den Deva.

Speise genießt, ihr opferwürdigen Götter, (und auch ihr) fünf Völker sollt Befriedigung an meinem Opfer finden!'

Nachdrücklich betont er nochmals in der nächsten Strophe, daß Göttern und Menschen sein Opfer zugute kommen soll:

पञ्च जना मम होत्रं जुषन्तां
गोजाता उत ये यज्ञियासः।
पृथिवी नः पार्थिवात्पात्वंहसः
अन्तरिक्षं दिव्यात्पात्वस्मान् ॥

,Die fünf Völker sollen Befriedigung an meinem Opfer finden, und auch die Himmlischen, die des Opfers würdig sind. Die Erde schütze uns vor irdischer Bedrängnis, der Luftraum vor Bedrängnis, die vom Himmel droht.'

Unter der ,Bedrängnis' glaube ich Opferstörung durch irdische und himmlische (Asura) Mächte verstehen zu sollen.

Damit ist offenbar die ursprüngliche Trilogie zu Ende. Sie schließt mit einem Segensspruch in zwei Strophen, der das Opfer weiht. Der nächste Abschnitt, Str. 6—11, ist in anderem Versmaß geschrieben und stellt, gleichfalls dramatisch, eine Fahrt der Götter zum Opfer dar, also einen verwandten Gegenstand. Vielleicht ist es eben ein anderer dramatischer Text für eine gleiche Gelegenheit. Aber mit dem Vorhergehenden unmittelbar hat er nichts zu tun. Sūkta 51—53, 5 dagegen enthalten eine fein gegliederte Handlung, die die Einsetzung des Opfers veranschaulicht.

Nach HILLEBRANDT, *Ved. Myth.* II, 138 f. würde sich auch eine sehr geeignete Stelle ergeben, an der dieses ,Drama' aufgeführt wurde, nämlich der Beginn des Devayāna, das Ende der opfer- und opferfeuerlosen Zeit. Vgl. auch HILLEBRANDT a. a. O. S. 137 oben. Wir würden also in der späteren Aufführung von Dramen beim Frühlingsfest nur eine Beibehaltung alter Sitte zu sehen haben.

Trifft meine Erklärung das Richtige, so werden wir bei dem Vortrag dieser ,Lieder' der szenischen Handlung auf dem Opferplatze einen ziemlichen Spielraum einzuräumen haben. Die Flucht

und Aufsuchung Agnis wie die Weihe desselben zum Hotar werden sicherlich pantomimisch dargestellt worden sein. Den Mittelpunkt aber bildete das Opfer selbst, bei dem der Hotar der Darsteller Agnis ist, während die Adhvaryu die Maruts agieren; vgl. x, 52, 2:

अहं होता न्यसीदं यजीयान्
विश्वे देवा मरुतो मा जुनन्ति ।
अहरहरश्विनाध्वर्यवं वां
ब्रह्मा समिद्भवति साहुतिर्वाम् ॥

Ähnliches läßt sich, glaube ich, auch außerhalb des Veda nachweisen.

Im Naḷinikājātaka (526) z. B. scheint mir gleichfalls ein volkstümliches Drama vorzuliegen. H. LÜDERS hat in seiner bekannten Abhandlung ‚Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga', *N. K. G. W. G.* 1897, Heft 1 das Verhältnis der Fassung des MBh und des Jātaka zu einander eingehend besprochen, sodaß ich hier darauf verweisen kann. S. 38 kommt LÜDERS zu dem Schluß: ‚Die ältesten Reste einer literarischen Fassung der Ṛṣyaśṛṅgasage sind uns in den Jātakastrophen erhalten,[1] und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārataversion wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen.' S. 40 sagt LÜDERS, diese Gāthās seien ‚die Reste einer alten volksthümlichen Ākhyānadichtung' und bemerkt im Hinblick auf die Unordnung und die schweren Verderbnisse, die den Pālitext entstellen: ‚Volkslieder werden zersungen und zersagt, nicht nur im Orient, sondern auch bei uns, und nicht nur in vorbuddhistischer Zeit, sondern noch heutzutage.'

Überblicken wir einmal kurz die metrischen Teile des Jātaka unter dem Gesichtspunkte, daß sie einem kleinen Drama angehören!

---

[1] Auf S. 40 schränkt LÜDERS dies Urteil selbst etwas ein, indem er feststellt, daß der Vf. der MBh-Episode ‚wenigstens an einer Stelle einen älteren Text vor sich hatte'.

I. Akt. Im Palast.

Str. 1: Der König fordert unter Hinweis auf die schrecklichen Folgen der Dürre in seinem Lande seine Tochter Naḷinikā auf, den Brahmanenjüngling Isisiṅga herbeizuführen.

Str. 2: Einwendungen der Tochter.

Str. 3 f.: Gegenrede des Königs.

II. Akt. Im Wald.

1. Szene.

Str. 5 f. Waldbewohner zeigen die Einsiedelei und beschreiben sie.

[Str. 7—9. Erzählende Strophen des Kommentars, die den Eindruck schildern, den Naḷinikās Erscheinung und Ballspiel auf Isisiṅga machen.]

2. Szene.

Str. 10—23. Die Verführung. Zotengespräche. Abschied Naḷinikās unter Angaben über ihre ‚Einsiedelei', die dazu dienen sollen, Isisiṅga deren Auffindung zu ermöglichen.

3. Szene.

Str. 25—56. Wechselgespräch zwischen Isisiṅga und seinem Vater. Ersterer schildert die Erscheinung des ‚Büßerknaben' und behauptet, sterben zu müssen, wenn er mit diesem nicht wieder vereinigt werde. Warnung des Vaters, der dem Sohne einreden möchte, der ‚Büßerknabe' sei ein Unhold gewesen. Moralische Strophen.

Während sich nun im Jātaka gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit Isisiṅga beruhigt wieder der Buße hingibt, wird er im MBh entführt und der wütend folgende Ṛṣi wird versöhnt. Schon LÜDERS hat S. 32 darauf hingewiesen, daß die erste Gāthā ausdrücklich das Herbeiholen des Büßerknaben vorschreibt, und das wird durch die Str. 24 bestätigt, die Naḷinikā vor ihrem Abschied an Isisiṅga richtet und die nach dem Schlusse, wie er im Jātaka vorliegt, ganz sinnlos wäre:

aññe bahū isayo sādhurūpā
rājīsayo anumagge vasanti |

te yeva pucchesi mam' assaman taṃ
te taṃ nayissanti mamaṃ sakāse ||

Wir müssen also hier den Bericht des MBh inhaltlich als echt voraussetzen und einen dritten Akt annehmen, in dem die Wanderung des alten Ṛṣi an den Hof und seine Versöhnung vorgestellt wurde.[1]

Außer der Gliederung in Akte haben wir hier bereits eine ganz deutliche Gliederung in einzelne Szenen vor uns. Daß der erste Akt hierbei ziemlich kurz ist, darf nicht verwundern. Wir stehen auf dieser Stufe ja noch bei den Anfängen des Dramas, und auch bei der Entwicklung des mittelalterlichen europäischen Dramas konnten wir (oben S. 139 ff.) ganz kurze Dialoge als Keime der später ziemlich ausgedehnten Schauspiele beobachten. Außerdem wird es, wie bei den heutigen *yātrā*, nicht an prosaischen Improvisationen der Schauspieler gefehlt haben.

Alle Strophen unseres Jātaka tragen dramatischen Charakter bis auf die drei erzählenden Str. 7—9, zu denen sich nichts Entsprechendes im MBh findet und die FAUSBØLL als zum Kommentar gehörend betrachtet. Ich werde darüber weiter unten noch ein paar Worte sagen. LÜDERS sagt S. 33: ‚Natürlich setzten die Strophen stets eine verbindende Prosaerzählung voraus; allein diese war zunächst nicht fixiert, sondern blieb dem jeweiligen Erzähler überlassen — die alte Form des Ākhyāna, die durch OLDENBERGS und GELDNERS Untersuchungen schon für die vedische Zeit nachgewiesen ist.‘

[1] In den besprochenen *saṃvāda* wie in unserem MBh-Text tritt uns überall eine Dreiteilung der Handlung entgegen. Auch darin scheinen mir die *yātrā* das Altertümliche bewahrt zu haben, die nach N. Chattopādhyāya S. 3 gleichfalls ‚drei deutlich unterschiedene Teile‘ haben; ‚der erste derselben gehört in den Kreis der von *Krishna's* Kindheit und Jugend in *Vrindavana* handelnden Legenden und Anekdoten; der zweite bezieht sich auf seine Liebe zu *Râdhâ* oder *Râdhikâ*, der Tochter des Königs *Bhânusena*, und der dritte beschäftigt sich mit seiner Rückkehr von langen Reisen, während welcher *Râdhâ* und ihre Angehörigen über *Krishna's* Abwesenheit in tiefen Schmerz versunken waren, und stellt seine endliche Versöhnung mit der *préyasî* (Geliebten), seinen Eltern und den Genossen seines Knabenalters dar‘.

Auch hier, glaube ich, ist es klar, daß wir nicht erläuternde Prosa, sondern erläuternde Handlungen voraussetzen müssen, mit anderen Worten dramatische Aufführung. Darauf scheinen mir auch die Strophen 5 und 6 einen sehr deutlichen Hinweis zu enthalten. Nach dem von Lüders als an dieser Stelle ursprünglicher erwiesenen Bericht des MBh kommt das Floß, von dem auch die 3. Gāthā des Jātaka spricht, an der Einsiedelei an. Dann heißt es MBh iii, 111, 4 f.:

> tato nibadhya tāṃ nāvam adūre kāśyapāśramāt |
> cārayām āsa puruṣair vihāraṃ tasya vai muneḥ ||
> tato duhitaraṃ veśyāṃ samādhāyêtikāryatām |
> dṛṣṭvântaraṃ kāśyapasya prāhiṇod buddhisaṃmatām ||

Etwas genau Entsprechendes hat das Jātaka nicht; aber etwas Ähnliches findet sich doch darin. Im Jātaka fragen nämlich nach dem Berichte der Prosa die Gesandten des Königs die Waldbewohner nach der Einsiedelei, und diese führen sie hin. Der Wortlaut des MBh ist hier sicher sekundär, einmal, weil die Strophen erzählend sind, zweitens, weil die *kuṭṭanī* darinnen erwähnt wird, die überhaupt nicht hereingehört. Demnach scheinen die *puruṣāḥ* des MBh auf die *vanacarakā* des Jātaka zurückzugehen. Von diesen wird im Jātaka gesagt: Vanacarakā sayaṃ assamaṃ āgantvā tassa pana dassanaṭṭhāne ṭhatvā Naḷinikāya taṃ dassetvā dvē gāthā vadiṃsu:

> kadalidhajapaññāṇo ābhujīparivāraṇo |
> eso padissati rammo Isisiṅgassa assamo ||
> eso aggi 'ssa saṃkhāto eso dhūmo padissati |
> maññe no aggiṃ hāpeti Isisiṅgo mahiddhiko ||

Es ist für die Erzählung auffällig, daß das Zeigen des Weges durch die *vanacarakā*, doch ein ganz geringfügiger Nebenumstand, der eben deswegen im MBh auf eine kaum erkennbare Spur verblaßt und da anders gedeutet ist, hier so breit behandelt und zu einer Hauptsache aufgebauscht wird, so zur Hauptsache, daß diesen *vanacarakā* sogar zwei Strophen in den Mund gelegt werden. Be-

trachtet man das Stück aber nicht als Erzählung, sondern als ein kleines Drama, so sind diese Strophen voll berechtigt. Sie dienen wie ähnliche Strophen im späteren indischen Drama dazu, die mangelnde oder mangelhafte Dekoration zu ersetzen. Denn an einen wirklich vor sich gehenden Szenenwechsel ist natürlich nicht zu denken, und sollte der Zuschauer im Bilde bleiben, so war ein Hinweis, wie er in den beiden Strophen gegeben ist, unbedingt notwendig.

Das Verfängliche der Situationen darf natürlich nicht als Einwand gegen unsere Anschauung vorgebracht werden. Die Zotenreden und die geschlechtliche Vereinigung eines Paares, natürlich in einem abgeschlossenen Raum, kommen ja sogar bei gewissen vedischen Opferfesten vor. In unserem ‚Drama' braucht der geschlechtliche Akt ja nur dadurch angedeutet gewesen zu sein, daß das Paar in der Hütte verschwand.[1] Es ist gewiß sehr wohl möglich, daß die von uns vermutete dramatische Aufführung gelegentlich des Beginns der Regenzeit stattfand, für die sie als gutes Omen gelten konnte.

Derartige dramatische Dialoge, die nicht umfangreich waren, werden sich bald dem Gedächtnis der Hörer eingeprägt haben und schnell populär geworden sein. Ein Vergleich mit den umlaufenden Prosaerzählungen mußte zum Vorteil dieser dramatischen Dichtungen ausfallen, und da lag es sehr nahe, nun auch Erzählungen dieser Kunstform zu geben, die nicht zu dramatischer Darstellung, sondern zu rhapsodischem Vortrag bestimmt waren. Der nächste Schritt dazu wird gewesen sein, daß man in ein solches dramatisches Stück die Hauptzüge der Erzählung in gleichem Versmaß einfügte. War so der Typus geschaffen, so wurden nach seinem Muster natürlich bald andere kleine ‚Epen' gedichtet. Eine Erzählung nach diesem Typus liegt z. B. vor im Jātaka 503, dessen metrische Teile zu geben mir hier gestattet sei.

---

[1] Zotenhaftigkeit ist noch heute für die *yātrā* charakteristisch. Vgl. N. Chattopâdhyâya a. a. O. S. 5—7.

Migaluddo mahārājā Pañcālānaṃ rathesabho |
nikkhanto saha senāya ogaṇo vanam āgamā || 1 ||
tatth' addasā araññasmiṃ takkarānaṃ kuṭiṃ kataṃ |
tassā kuṭiyā nikkhamma suvo luddāni bhāsati || 2 ||
sampannavāhano poso yuvā sammaṭṭhakuṇḍalo |
sobhati lohituṇhīso divā suriyo va bhāsati || 3 ||
majjhantike sampaṭike sutto rājā sasārathi |
hand' assâbharaṇaṃ sabbaṃ gaṇhāma sahasā mayaṃ || 4 ||
[nisīthe pi raho dāni sutto rājā sasārathi |
ādāya vatthaṃ maṇikuṇḍalañ ca
hantvāna sākhāhi avattharāma || 5 ||]

(Ein Räuber:)

kin nu ummattarūpo va Sattigumba pabhāsasi |
durāsadā hi rājāno aggi pajjalito yathā || 6 ||

(Der Papagei:)

atha tvaṃ Patikolamba matto thullāni gajjasi |
mātari mayha naggāya kin nu tvaṃ vijigucchase || 7 ||

(Der König:)

uṭṭhehi samma taramāno (Metr.!) rathaṃ yojehi sārathi |
sakuṇo me na ruccati aññaṃ gacchāma assamaṃ || 8 ||

(Der Wagenlenker:)

yutto ratho mahārāja yutto ca balavāhano |
addhitiṭṭha mahārāja aññaṃ gacchāma assamaṃ || 9 ||

(Der Papagei:)

ko nu 'me va gatā sabbe ye asmiṃ paricārakā |
esa gacchati Pañcālo mutto tesaṃ adassanā || 10 ||
kodaṇḍakāni gaṇhatha sattiyo tomarāṇi ca |
esa gacchati Pañcālo mā vo muñcittha jīvitaṃ || 11 ||
† athâparo paṭinandittha suvo lohitatuṇḍako |
svāgatan te mahārāja atho te adurāgataṃ |
issaro si anuppatto yam idh' atthi pavedaya || 12 ||
tiṇḍukāni piyālāni madhuke kāsumāriyo |
phalāni khuddakappāni bhuñja rāja varaṃ varaṃ || 13 ||

idam pi pānīyaṃ sītaṃ ābhataṃ girigabbharā |
tato piva mahārāja sace tvam abhikaṃkhasi ‖ 14 ‖
araññe uñchāya gatā ye asmiṃ paricārakā |
sayam uṭṭhāya gaṇhavho hatthā me n' atthi dātave ‖ 15 ‖

(Der König:)

bhadrako vat' ayaṃ pakkhī dijo paramadhammiko |
ath' eso itaro pakkhī suvo luddāni bhāsati ‖ 16 ‖
‚etaṃ hanatha bandhatha mā vo muñcittha jīvitaṃ' |
icc-evaṃ vilapantassa sotthiṃ patto 'smi assamaṃ ‖ 17 ‖

(Der Papagei:)

bhātaro 'sma mahārāja sodariyā ekamātukā |
ekarukkhasmiṃ saṃvaddhā nānākhettagatā ubho ‖ 18 ‖
sattigumbo ca corānaṃ ahañ ca isinam idha |
asataṃ so satam ahaṃ tena dhammena no vinā ‖ 19 ‖
tattha vadho ca bandho ca nikatī vañcanāni ca |
ālopā sahasākārā tāni so tattha sikkhati ‖ 20 ‖
iddha saccañ ca dhammo ca ahiṃsā saññamo damo |
āsanūdakadāyīnaṃ aṃke vaddho 'smi Bhārata ‖ 21 ‖
yaṃ yaṃ hi rāja bhajati sataṃ vā yadi vā asam |
sīlavantaṃ visīlaṃ vā vasaṃ tass' eva gacchati ‖ 22 ‖
yādisaṃ kurute mittaṃ yādisañ c' ūpasevati |
so pi tādisako hoti sahavāso hi tādiso ‖ 23 ‖
sevamāno sevamānaṃ samphuṭṭho samphusaṃ paraṃ |
saro diddho kalāpaṃ va alittam upalimpati ‖ 24 ‖
[upalepabhayā dhīro n' eva pāpasakhā siyā |]
pūtimacchaṃ kusaggena yo naro upanayhati |
kusâpi pūtī vāyanti evaṃ bālūpasevanā ‖ 25 ‖
tagarañ ca palāsena yo naro upanayhati |
pattâpi surabhī vāyanty evaṃ dhīrūpasevanā ‖ 26 ‖
tasmā phalapuṭassêva ñatvā sampākam attano |
asante n' upaseveyya sante seveyya paṇḍito |
[asanto nirayaṃ nenti santo pāpenti suggatim] ‖ 27 ‖

Dieses Stück gibt eine vollständige, ohne jeden Kommentar verständliche Erzählung. Śl. 12 hat sechs Pāda, von denen der erste korrupt ist. Offenbar ist vor ihm noch eine Zeile ausgefallen, in der gesagt war, daß der König an eine Einsiedelei kam. So viel ist sicher, daß das erzählende Stück eingefügt war, da eben die beiden ersten Pāda noch einen Rest desselben enthalten.

Es ist möglich, daß die drei erzählenden Strophen in der oben genannten Ṛṣyaśṛṅga-Episode aus einer späteren, bereits zur epischen Erzählung umgewandelten Fassung entlehnt sind. Ihr Fehlen im MBh spricht jedenfalls dafür, daß sie dem Urtexte nicht angehört haben, und Interpolationen kommen im Jātaka häufig vor.

Das Jātaka 503, dessen metrische Teile ich eben gegeben habe, entspricht in seiner Form derjenigen des MBh. Es enthält, wie dieses, bereits versifizierte Erzählung, aber direkte Rede wird unmittelbar dramatisch eingeführt. Es fehlen im Jātaka nur Bemerkungen, wie die bekannten **बृहदश्व उवाच, नल उवाच**; für diese tritt eben hier der breitere Prosakommentar ein. Bei der ‚Deklamation‘ werden verschiedene Sprecher aufgetreten sein, wie wir dies ja von den *granthika* wissen.

Die dramatischen Beziehungen, die zwischen dem Epos und dem Drama bestehen, sind längst erkannt worden. Brockhaus wollte infolgedessen das Drama aus dem Epos herleiten; Windisch bespricht die Beziehungen des Dramas zum Epos S. 5 seiner bekannten Abhandlung ‚Der griechische Einfluß im Indischen Drama‘. Er sagt: ‚Das Epos birgt ohne Frage einen dramatischen Keim in sich und hat auch in Griechenland einen wesentlichen Antheil am Ursprung des Dramas.‘ Dann weist er auf die inhaltlichen Beziehungen hin, die zwischen Epos und Drama bestehen. Aber in seinem Buche ‚Māra und Buddha‘, S. 223 kommt er zu der entgegengesetzten Ansicht, die sehr gut zu dem Ergebnis unserer Untersuchung stimmt. Hier läßt er das Epos aus den *ākhyāna*-Strophen, den Reden, entstehen. Er sagt: ‚Die aus Prosa und Versen gemischte epische Erzählung tritt uns auch, worauf Oldenberg zuerst hingewiesen hat, in der buddhistischen Literatur entgegen, in der sich

in Indien zum zweiten Male aus neuen Kreisen, eine Literaturentwicklung vollzogen hat. Die Personen, der Schauplatz, die Handlung sind die constituierenden Elemente der Erzählung. Aber in diese kommt erst Leben, wenn die handelnden Personen redend eingeführt werden. Die Reden aber sind zugleich dasjenige Element, das am wenigsten historisch getreu festgehalten werden kann, wo also am ehesten die Phantasie des Erzählers und die Kunst des Dichters in Wirksamkeit getreten ist. Das Gespräch, die Rede und die Gegenrede, ist zuerst in gebundene Form gefaßt worden, und zwar besonders an den Höhepunkten der Erzählung. Die Anfänge des Epos und des Dramas liegen eng beisammen. Daß die alten Epen überall sehr viel Rede und Gegenrede enthalten, kann man auch an der Ilias beobachten; erst in den späteren Epen tritt dies dramatische Element mehr zurück. Andrerseits enthalten die alten griechischen Dramen in den Botenreden ein episches Element. Das epische Gedicht aber wird erst dadurch vollendet, daß zu den Reden nun auch die Rahmenerzählung in metrische Form gefaßt wird.' WINDISCH vergleicht sodann die Śunaḥśepa-Geschichte des Aitareya-Brāhmaṇa mit der des Rāmāyaṇa und führt als weiteres Beispiel für die Entwickelung des Epos die Sage des Mahābhārata III, 192 an.

Bezüglich der Entwickelung des Epos aus den ‚*ākhyāna*'-Strophen stimme ich WINDISCH vollständig bei. Nur meine ich, daß nicht Prosa durch Verse ersetzt wurde, sondern daß erzählende Verse zu den *ākhyāna*-Versen hinzugedichtet wurden.

Für das Ursprüngliche also halte ich die *saṃvādāḥ*, dramatisch angelegte und dramatisch aufgeführte, gesungene Dialoge. Diese mußten in jener alten, schriftlosen Zeit rasch volkstümlich werden und infolge ihrer Kürze auch bald im Gedächtnis der Hörer haften. Daß man gelegentlich einzelne Strophen aus solchen *saṃvādāḥ* zitierte, auch wenn man in Prosa erzählte, war bei der allgemeinen Zitatenfreudigkeit der Inder nur natürlich. Aber einen Typus der Erzählung schon für die Zeit des ṚV vorauszusetzen, in der die nicht aufgezeichnete Erzählung der Ereignisse in Prosa,

die aufgezeichneten Reden metrisch gefaßt waren, halte ich für verfehlt.

Unmittelbar aus den *saṃvādāḥ* entwickelt sich die epische Poesie durch einfache Zudichtung erzählender Strophen. Die Fugen wurden zunächst noch nicht verstrichen. Die Rhapsoden singen die Reden noch in verteilten Rollen, können also einer Angabe über den jeweiligen Sprecher in der Erzählung entraten. Im Manuskript werden redende Personen durch eine kurze Prosabemerkung eingeführt, genau wie im Drama. Diese Stufe liegt in dem oben gegegebenen Jātaka und dann im MBh vor.[1] Wir haben gesehen, wie die Ṛṣyaśṛṅga-Geschichte, im Jātaka noch deutlich dramatisch, dem Epos einverleibt worden ist.

Im Kunstepos wurden schließlich auch noch diese Spuren des ursprünglich dramatischen Charakters getilgt. Im Rāmāyaṇa sind bereits alle prosaischen Einführungen der direkten Rede völlig verschwunden, und das Epos ist damit erst am Ende seiner Entwickelung aus dramatischen Anfängen angelangt.[2]

Andererseits hat sich das Drama selbst weiterentwickelt. Das volkstümliche Drama (*yātrā*) ist dem alten Typus treuer geblieben. Zur Kunstform erhoben, erscheint es im Jayadevas Gîtagovinda. Aber selbst in dieser Kunstform haben wir noch durchgehends gesungene Strophen mit Refrain und auch erzählende Bestandteile, also alle die Elemente, die wir bereits im Vṛṣākapi-‚Hymnus‘ finden.

Das eigentliche Kunstdrama huldigt größerem Realismus. Es behält zwar noch ein gut Teil lyrischer Bestandteile in Strophenform bei, auch Strophen, die durch ihre Schilderungen die mangelnde Szenerie ersetzen (wie *Śakuntalā*, ed. Pischel, S. 3 ff.; vgl. das oben S. 161 f. zu Jāt. 526, Str. 5 f. Bemerkte); aber die Personen reden doch in der Hauptsache in Prosa, wie im alltäglichen Leben und

---

[1] Oldenberg, *ZDMG* xxxvii, S. 80 weist auf die Ähnlichkeit hin, die zwischen der Form der Śunaḥśepa-Geschichte im Aitareya-Br. und der Form des MBh besteht.

[2] Darauf weist bereits Windisch, ‚Māra und Buddha‘, S. 224 f. hin.

wie in den aus den *yātrā* bekannten Improvisationen; die erzählenden Bestandteile, die in den alten dramatischen Wechselgesängen wie bei Jayadeva in noch naiver, kunstloser Weise dramatische Handlung ersetzen, sind völlig geschwunden.

Döbeln, 25. September 1903.

Nachträge.

1. Zu S. 147, Anm. 1. Es ist bei der noch nicht spruchreifen Frage nach der Natur der in prosaischen Erzählungen eingestreuten *ākhyāna*-Strophen zweierlei zu beachten. Tatsächlich finden sich derartige Strophen auch in den Märchen anderer Literaturen. In den von den Gebrüdern GRIMM gesammelten Märchen tragen sie oft das Gepräge der Kinderreime (*nursery rhymes*), mit denen sie vielleicht teilweise auch in der indischen Literatur zusammenhängen. Jedenfalls sind die deutschen Erzählungsstrophen alle modern. Nichts deutet in ihnen auf ältere germanische Metrik, über die sich eine Brücke zum Indogermanischen schlagen ließe. Andererseits lassen sich noch weitere Belege für derartige Strophen beibringen, die sicher aus vollständig metrischen Erzählungen genommen sind. Ein ganz sicheres Beispiel hat JACOBI, ‚Das Râmâyaṇa', S. 88 durch den Nachweis beigebracht, daß die 13. Strophe des *Dasarathajātaka* (Vol. IV, S. 130) dem *Rāmāyaṇa* entlehnt ist. So wird vielleicht auch die in allen prosaischen *Pañcatantra*-Fassungen wie im *Jātaka* (I, S. 209, Str. 33) überlieferte Strophe *Śār.* II, 2 auf MBh V, 63, 7 zurückgehen. Daß die Herübernahme metrischer Teile der Erzählung in prosaischen Text das Stilgefühl der Inder nicht verletzte, zeigt die Herübernahme einer ganzen in Śloken abgefaßten Erzählung in die prosaische Rahmenerzählung bei Pūrṇabhadra III, 8 aus dem MBh.

2. Zu S. 159 f. Zur Unterdrückung des ursprünglichen Schlusses in Erzählungen des *Jātaka* s. JACOBI, ‚Das Râmâyaṇa', S. 86 und den Nachtrag zu dieser Stelle auf S. 255, wo LEUMANN ein Beispiel beibringt.

Erinnerungen aus dem Orient.

Von

August Haffner.

1. ‚Bauernregeln'.

Schon F. A. Klein hat in seinem Aufsatze ‚Mittheilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina' (*Z. D. P. V.* III. p. 100 sqq.) einige ‚Fellachenwetterregeln' angegeben (*Z. D. P. V.* IV. p. 73), und nach ihm sind uns von K. L. Tallquist in der Sammlung ‚Arabische Sprichwörter und Spiele' (Helsingfors 1897) einige weitere Beiträge zu diesem Gegenstande mitgeteilt worden, die sich auf Syrien zumeist beziehen. Ohne hievon Kenntnis zu haben — da ich meine Reise nach dem Oriente schon 1897 antrat, vgl. *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kaiserl. Akademie* vom 16. November 1899 — habe auch ich während meines Aufenthaltes in Syrien diesen ‚Bauernregeln' meine Aufmerksamkeit zugewendet. Ist auch die Gesamtzahl dieser ‚Regeln' eine ungleich kleinere und im ganzen ihr Sinn weniger sagend als die alten deutschen Bauernregeln, so schienen sie mir doch wertvoll genug, um als Beitrag zur ‚Volkspoesie' gesammelt zu werden, da ihnen nicht das günstige Geschick beschieden ist wie den deutschen, die zumeist durch die Kalender ‚am Leben erhalten' bleiben, nachdem unsere flüchtige Zeit mit ihrer alles nivellierenden Kultur keinen Platz mehr läßt für ihre allgemeine Kenntnis. Ich habe mir natürlich alles Erreichbare notiert und gebe im folgenden diese ‚Bauernregeln' nach Monaten geordnet,

wobei ich manchmal der Vollständigkeit halber wohl schon von den beiden erwähnten Autoren Mitgeteiltes bringen werde, das ich aber nicht gut übergehen konnte, ohne unangenehme Lücken lassen zu müssen.

Februar.

شباط vulgär auch سُباط mit *sin*.

1. شباط ما له رباط oder شباط ما لكلامه رباط

Februar hat keine Beständigkeit (auf ihn, auf sein Wort ist kein Verlaß, er hält nicht, was er verspricht; also ähnlich unserem April); vgl. Klein, *Z. D. P. V.* iv. p. 73: *schebāṭ ma ʿalēh rebāṭ* und Zitat Tallquist, l. c. p. 56, Nr. 77.

2. شباط الأعور

Februar der Einäugige, d. h. er bringt Regen und Sonnenschein zu gleicher Zeit; drum sagt man von ihm auch يا أعور التّحس o Einäugiger des Unglücks!

3. شباط ولو شَبَط و لَبَط ريحة الصيف فيه

Februar, auch wenn er Wind and Wetter bringt, der Geruch (Hauch) des Sommers ist (doch) in ihm; vgl. Klein, l. c. in *schabaṭ walabaṭ rīḥat eṣ-ṣēf fīh* und Tallquist, l. c. p. 56, Nr. 77 (seine Form mit لا ist vermutlich nur schlecht gehört, denn der Sinn ist gewiß nur der: ‚Es muß doch Frühling werden!‘ Hätte er aber doch richtig gehört, so wäre eben der Sinn: es ist ja völlig schon Frühling (Sommer).

März.

آذار vlg. sehr häufig أذار; vgl. Tallquist, l. c. p. 98, Nr. 152.

4. أذار الهَدّار

März, der Brüller (der viel Donner bringt).

5. راح شباط الغَدّار وإجا آذار الهَدّار

Entschwunden ist Februar, der Täuscher, gekommen ist März, der Brüller; nach Tallquist, l. c. p. 14, Nr. 7 heißt auch der März الغَدّار.

6. آذار ابو الزلازل و الأمطار

März, der Vater der Erdbeben (Gewitter) und der Regen; vgl. Klein, l. c. *abu-zzalāzil walamṭār — wa jinschaf er-rāi bela nār;* ich habe diesen Zusatz (‚aber der Hirt wird dennoch — an der warmen Sonne nämlich — trocken ohne Feuer') nie gehört; vgl. Tallquist, l. c. p. 14, Nr. 7.

7. كلّ رعدة بأذار (بيآذار) عيّانة بأيّار (بنوّار)

Jeder (Soviel) Donner im März ein (soviel) Regenschauer im Mai; نوّار siehe unten.

8. آذار فيه سبع ثلجات كبار مِنْ عَدَا الزغار (الصغار)

März bringt sieben große Schneefälle, abgesehen von den kleinen; vgl. Tallquist, l. c. p. 14, Nr. 17 und Zitat ibid. صغير wird vulgär immer mit ز gesprochen, manchmal auch mit ز geschrieben; die Form مِنْ عدا ist mir über ausdrückliches Befragen als die geläufigere statt ما عدا bezeichnet worden.

9. بيآذار طَيْلِع بَقَراتَك لِلدّار

Im März laß deine Kühe in den Hof (denn die Hauptkälte ist vorbei); zu طيلع vgl. Tallquist, l. c. p. 22/23, Nr. 20, wo diese Bedeutung nicht aufgeführt ist.

10. خبّي فحماتك الكبار لآذار

Verbirg (halte bereit) deine großen Kohlen für den März (denn er kann noch mit großer Kälte sich wieder einstellen).

11. خلّي الفحمات الكبار لِقَرسات آذار

Laß die großen Kohlen für die große Kälte im März.

April.

12. شتى نيسان بيحيي قلب الانسان

Der Regen im April belebt (*bjiḥji*, macht aufleben, erfreut) das Menschenherz (*šitta* meist *šitti* gesprochen).

13. شَتْوَة نيسان بتسوى السِّكَّة والفَدَّان oder
شتى نيسان (فى نيسان) بيسوى السّكّة و الفدّان

Regen im April ist Pflug und Gespann wert (wiegt auf, ersetzt die Arbeit eines Joch Ochsen und des Pfluges); vgl. KLEIN, l. c. *schétwet nisān btiswa-ssikke wa-lfäddān.*

14. شتى نيسان ذهب

Regen im April ist Gold (wert).

15. نيسان بلا شتى (مثل) كعَرُوس بلا جلا

April ohne Regen ist wie eine Braut ohne Brautfeier.

Diese جلا besteht darin, daß man die Braut auf einen erhöhten Platz treten läßt (vgl. LYDIA EINSLER, *Z. D. P. V.* XIX. p. 94, Nr. 164); dann zündet man eine Menge Lichter an, verwendet eine Unzahl Wohlgerüche etc. und besingt die Braut, welche während dieser ganzen Zeit, ohne sich zu rühren, auf ihrem Platze ruhig stehen muß; es dürfen hiebei nur Frauen zugegen sein, und keinem Manne, auch dem Bräutigam nicht, wird der Eintritt gestattet.

Am Schlusse des Frühlings sagt man:

16. صاح حبل القُــــرّ ما بَقى عالدني شرّ

Schreit der *ḥabl al-ḳurr* (zirpt die Grille), so bleibt auf der Erde nichts Schlechtes mehr (weder Kälte, noch Regen).

baḳa ist die geläufige Form statt بَقِيَ; عالدني gespr. *'addûni* ist gleich على الدنيا.

Mai.

Neben أيّار, heißt der Mai vulgär meist نوّار ‚Blütenmonat' (TALLQUIST, l. c. p. 115, Nr. 187 hat *nuwwār* mit Ḍamma); vgl. Februar 7.

17. أيّار ابو أزْهار oder 18. أيّار شهر الأزهار

Mai, der Blumenvater oder Mai, der Blumen Monat.

19. نوّار الوَرْد أخذ بقى وتذكّر أيّام البَرْد

vgl. TALLQUIST, l. c. p. 115, Nr. 187.

Juni.

20. خزيران فيه نيران

vgl. Tallquist, l. c. p. 39, Nr. 47.

Juli.

21. بيتمّوز غليت (بتغلي) الموي بالكُوز

Im Juli siedet das Wasser im Kruge; vgl. Klein, l. c. *fi tamūz tighli-lmā fi-lkūz*; Tallquist, l. c. p. 35, Nr. 43. Ich habe beide Formen ‚*ġýljit*' und ‚*btýġli*' gehört; الموي *el-môj* gleich الماء ist bekannt; mir wurde diese Schreibform als die richtige Wiedergabe von *el-môj* bezeichnet; كُوز ist ein kleiner Krug, wie ihn die Kinder meist in Gebrauch haben, mit einer زمّولة versehen, d. h. einem unter dem Krughalse eingesetzten Ausguß zum Trinken, wie ihn die großen Krüge meist haben.

August.

22. آب اللّهاب oder آب أبو اللّهاب

August ist der Loderndheiße, oder: August ist der Vater des Loderns; vgl. Tallquist, l. c. p. 11, Nr. 1.

September.

23. أيلول طرفه (دقنه) فى الشتى (بالشتى) مبلول

Das Ende (der Bart) des September ist (schon) benetzt mit Regen; vgl. Tallquist, l. c. p. 13, Nr. 5.

Oktober-November.

24. بيتشرين بيخلص العنب والتين

Im Oktober geh'n zur Neigen — Die Trauben und die Feigen.

25. شحالة التين بالتشارين

Das Beschneiden der Feigenbaumäste — Ist im Oktober-November das beste.

Dezember-Januar.

26. بيكانون يشعلوا النار بالكانون

Im Dezember zündet man — Feuer in der Glutpfann' an.

27. كانون الأجـــــرد خلّى الشجر أمرد

Dezember macht ganz kahl die Erden — Läßt die Bäume blätterlos werden.

28. بيكانون الصّمّ اقعد فى بيتك واختّم

Im Dezember heult der Wind — Geh nach Haus', wärm' dich (geschwind)!

29. جا كانون وصـــــمّ ادخل مُخدعك واصْطمّ

Kommt Dezember und Windesheulen — Mußt in der Kammer du ruhig weilen (geh in deine Kammer und schließe dich dort ein und sage nichts mehr, oder: rühre dich nicht mehr).

Auffallend ist die Form *ǧā*, die vulgär gewöhnlich *íǧā* heißt; vgl. März 5; TALLQUIST, l. c. p. 47, Nr. 58; صمّ vulgär in der Bdtg.: der Wind heult; doch hört man auch z. B. صمّ دْيْنته *ṣamm ḏeínto* (das Pferd, der Maulesel) hat die Ohren gespitzt und nach vorne gerichtet; اصطمّ vulgärer Imperativ statt اسكت.

30. نصبة كانون خير من نصبة خمس سنين بغيره

Eine Pflanze, gesetzt im Dezember, ist besser als eine Pflanze, die gesetzt seit fünf Jahren in einem anderen (Monat).

31. نصبة كانـــون الأوّل خير من نصبة عَمْلوّل

Eine Pflanze, gesetzt im Dezember, ist besser als eine Pflanze, welche im vergangenen Jahre gesetzt wurde (schon ein Jahr alt ist).

عَمْلوّل ist gleich عام الأوّل.

32. نصبة كانون الثاني بسَنَة بتصير تاني

Eine Pflanze, gesetzt im Januar, wird (*bítṣir*) nach einem Jahre (so stark, daß sie) einen Querbalken fürs Hausdach (bilden könnte).

(Das Dach wird gebildet durch die جِسْر, pl. جُسُور die ‚Dippelbäume'; darüber liegen die Querbalken, welche رومية, pl. روامة die ‚europäischen' und vulgär تاني [wohl gleich ثاني zu setzen], pl. تواني

heißen; darüber kommen dann die خشب, die Deckbretter; das ganze Gebälk heißt نَقْض; über die خشب gibt man Steine, welche شحّف heißen [davon das Verbum شحّف]; statt der Steine kommen auch kleine Dornstauden in Verwendung, welche بَلّان, bezw. بَلّانة heißen, und darnach gibt man بَلّة darauf, d. h. einen einfachen Erdmörtel ohne Kalk und darüber dann trockene Erde تُراب ناشِف. Mit dem Verbum قايَس bezeichnet man: die جسور und تواني legen; dann folgt also خشّب, welches auch allein gebraucht wird zur Bezeichnung: dem Hause ein Dach machen; darauf folgt شحّف und endlich تَرّب. Mit dem Worte سُقوفيّة bezeichnet man die gesamten Materialien zum Dachbaue und die Tätigkeit des Dachbauers.

Ein Dippelbaum heißt auch جِهار, und so sagt man z. B. von jemandem: أنت جهار عائلتك du bist ‚die Stütze‘ deiner Familie.)

Bei Besprechung der Bauernregeln können wir auch die مُسْتَقْرَضات (wobei das ر mit Sukûn gesprochen wird) oder die أيّام العجوز nicht übergehen, d. h. ‚die ausgeliehenen‘ oder ‚die Tage der Alten‘ (قرض vgl. Tallquist, l. c. p. 49, Nr. 64). So werden nämlich die im allgemeinen rauhesten Tage des Jahres bezeichnet, die gewöhnlich Ende Februar—Anfang März fallen, zu welcher Zeit die meisten älteren Leute hingerafft werden. Wir finden hier die Redensart:

33. آذار يا ابن عمّي قَرِّضْني يومَيْن تُوَقِّدْها الدولاب

(Der Februar sagt zum März:) Vetter März (Freund März), leih mir zwei Tage (bleibe zwei Tage so rauh wie ich), und ich will sie (scil. العجوز die Alte) verbrennen machen selbst ihr (Schöpf[?]- oder: Spinn[?]-)Rad; d. h. es soll dann so kalt werden, daß sie gezwungen sein wird, selbst ihr دُولاب zu verbrennen.

Daneben hört man auch folgendes:

34. شباط يا ابن عمّي ثلاثة منك واربعة (وخمسة) منّي

(Der März sagt zum Februar:) Vetter März, drei von dir und vier (fünf) von mir (brauche ich, sind hinreichend, um die Alten sterben zu lassen).

مستقرضات ‚die entlehnten‘, ‚die geliehenen‘ heißen also diese Tage, weil sie ihrer Wirkung nach zusammengehören, nicht aber in einen Monat allein fallen, sodaß der Februar sie sich vom März, bzw. der März sie sich vom Februar ‚leihen‘ müßte; die Anzahl der angegebenen Tage schwankt übrigens und manchmal hört man auch als ‚geliehen‘ die vier letzten Tage vom Februar und die drei ersten Tage vom März bezeichnen.

Ist eine Alte über diese Tage gesund herübergekommen, so sagt man von ihr: هي مشلّشة (مشرّشة) لَبَطّته *hei m'šáll'še* (*m'šárr'še*) *labaṭatho* das ist eine wurzelfeste, sie hat ihm (dem am meisten zu fürchtenden Februar-Ende, bzw. März-Anfang) einen Fußtritt gegeben.

لبط wird auch sonst in diesem Sinne gebraucht, z. B. لبطه, bzw. لبطها usw. er (usw.) hat die Krankheit, bzw. das Fieber glücklich überstanden.

2. Verwünschungen.

Zu den größten Virtuositäten der Orientalen gehört die Fertigkeit im Schimpfen und Fluchen, welches im alltäglichen Leben allerdings gewöhnlich nur ein harmloseres, manchmal sogar nur scherzhaftes ‚Donnerwetter‘ drapiert. Hiebei wird meistens auch der Sinn der gebrauchten Worte vollständig ignoriert, bzw. sind sie durch den fleißigen Gebrauch bis zur Unkenntlichkeit abgenützt worden, so daß die manchmal sich ergebenden, uns auffallenden Ungeheuerlichkeiten von den Orientalen nicht als solche empfunden werden, was bei ihnen — wie ähnliches bei anderen schimpfseligen Völkern unseres Südens — ja nicht zu verwundern ist. Es ist ziemlich bekannt, daß der über eine vermeintliche oder wirkliche Ungezogenheit seines So- und sovielt-Geborenen erzürnte Vater mit dem am meisten ihn selbst ‚vernichtenden‘: يا ابن كلب ‚du Sohn eines Hundes!‘ nicht geizt; auch das sonst so beliebte: يخرب بيتك *jáḫrib bētak* ‚möge (Gott) dein Heim zerstören!‘ ist gewiß nicht als ein wörtlich gemeinter Wunsch zu nehmen. Ebenso war die Drohung, die ich einen über sein Maultier wütenden Mukārî einst hinauswettern hörte: يفتح حريمك

jiftaḥ ḥarîmak ‚möge (Gott) deinen Harem öffnen!‘ gewiß genau so wenig in ihrer ursprünglichen Bedeutung gemeint, wie die Verwünschung, die ein Fuhrmann (طنبرجي *ṭumburǧî*) gegen seinen störrischen Karrengaul ausstieß: يلعن دينك ‚möge (Gott) deine Religion verfluchen!‘. Am geläufigsten (vgl. Tallquist, l. c. p. 43/44, Nr. 55, wo mehreres zu diesem Gegenstande) sind Zusammensetzungen mit يخرب *jâḥrib*, von denen wir einige noch kennen lernen werden (Tallquist hat *jiḥrub*, welche Form mir nicht im Gehöre ist). Von den verhältnismäßig selteneren Formen mit anderen Wörtern bildet das: يقصف عمرك *jâḳṣuf* (stets mit Ḏamma gesprochen) ‘*omrak* ‚möge (Gott) dein Leben verkürzen (beenden)‘, eine häufige Phrase, welche aber, ebenso wie das beliebte: شيطان (stets *šîtân* gesprochen; nur im Gebirge hört man hie und da *šeitân*), entsprechend unserem deutschen ‚verfluchter Kerl!‘, durchwegs gutmütiger Natur ist. Am meisten, wie schon bemerkt, variieren die mit يخرب ausgedrückten ‚Wünsche‘, bei denen allerdings die diesem folgenden Wörter manchmal ganz unklar bleiben, die gewiß sehr häufig auch ähnlichen Erscheinungen in anderen Sprachen entsprechen mögen, wo man ein Fluchwort in seiner ursprünglichen Bedeutung durch ähnlich klingende, oder ähnlich scheinende Bildungen ersetzt hat, um die jetzt kraß erscheinende Form im Ausdrucke doch nach Möglichkeit zu mildern. Hieher gehören Formen wie: يخرب شنينك *jâḥrib šanînak* (wofür im Libanon durchgehends سنينك *saninak* mit *sin* in Gebrauch ist); يخرب شنارك *jâḥrib šenârak* und: يخرب فنارك *jaḥrib fenârak*, wobei die Bedeutung von ‚Laterne, Leuchtturm‘ kaum zu befriedigen vermöchte. Die Formel: يخرب قوشتك (auch كوشتك) *jâḥrib ḳûštak* (*kuštak*) wurde mir allerdings erklärt, aber sehr verschieden und nicht recht zusagend; nach einigen soll قوشي, bzw. قوشة *ḳûši* (auch كوشة) den Brennofen des Töpfers bedeuten, also يخرب قوشتك in dem Sinne gebraucht sein: ‚möge (Gott) dein gearbeitetes Tongeschirr mit (oder im) Ofen zugrunde gehen lassen!‘, also: ohne daß es fertig gebrannt, und damit brauchbar und verkaufbar ist; nach anderen soll قوشت *ḳûšt* das Haar oder den Haarboden bedeuten; wieder andere sagten, es bezeichne im Syr. eine kleine Schale oder Tasse; hinweisen will

ich noch auf eine mir allerdings nicht zuteil gewordene Erklärung, nämlich darauf, daß قوش *ḳûš* im Vulgären den Schwanzriemen des Pferdes bedeutet, was sich nicht viel schlechter, wenn auch ebenso nicht viel besser als die anderen Erklärungsversuche verwenden ließe; jedenfalls käme ein Sinn bei allen nur sehr erzwungen heraus; am meisten sagt mir die erste Erklärung zu. — Ebenfalls unbekannt ist: يخرب زوقك *jáḫrib zûḳak,* wofür ich nur die eine Erklärung erhalten konnte, daß زوق gleich ذُوق, bzw. ذَوْق sei, und ‚Kehle' bedeute.

Ich möchte anschließend an diese dunkel bleibenden Wörter hier auf eine Phrase hinweisen, deren Herkunft und Erklärung mir niemand zu geben vermochte, wenn sie auch außer jedem Zusammenhange mit den obigen Ausdrücken ist. Es sagt nämlich der Maurer zu seinem Gehilfen: شنّن النكير *šánnin en-nakîr,* d. h.: ‚schütte Staub (oder feinen Sand) auf das (kleine) Handmörtelbrett (damit der Mörtel nicht anklebt)!'.

Manchmal wird die so kurz und bündige Formel يخرب بيتك auch erweitert, und sie verliert dadurch natürlich an Kraft, sodaß gewiß nur ein nicht gerade übermäßiger Ärger sich zu so viel Worten Zeit nimmt. Man sagt z. B.: يخرب بيت الّي حدّدك *jáḫrib bēt illi ḥáddadak* ‚möge (Gott) zerstören das Haus dessen, der dich geschmiedet hat!', wenn man sich beim Gebrauche des Messers geärgert hat; oder entsprechend bei einem anderen Gegenstande يخرب بيت الّي عملك *jáḫrib bēt illi ʿamalak* ‚möge (Gott) zerstören das Haus dessen, der dich gemacht hat'.

Zum Relativum الّي *illi* (vgl. Tallquist, l. c. p. 16/17, Nr. 12) ist noch zu erwähnen, daß es, ganz regelmäßig mit الّك *illak* etc. weitergebildet, im Vulgären sehr gebräuchlich ist zur Ersetzung des Possessivpronomen; entstanden aus الّذي لي etc. erweist es sich als ganz analog dem hebr. שֶׁלִּי.

Zu dem ebenfalls unzähligemale gehörten: يلعن ابوك *jálʿan abûk* ‚möge (Gott) deinen Vater verfluchen!' wäre außer der oben zu يا ابن كلب schon gemachten Bemerkung, daß es auch vom

Vater dem eigenen Sohne gegenüber fleißig gebraucht wird, noch hervorzuheben, daß sehr oft und namentlich in Palästina hier durch Metathesis die Form verändert und: ينعل ابوك *jin'al abûk* gesprochen wird.

Eine bemerkenswerte Formel ist auch: يُخْزِي صُبَاحَكْ gleich أخزى اللّه وجهك, weil wir hier, wie im Vulgären sehr häufig, das Wort صباح für وجه verwendet finden. صُبْحَة bezeichnet vulgär ‚die Stirnblässe des Pferdes' (vgl. auch Bauer in *Z. D. P. V.* xxiv. p. 136); das Adjektivum hiezu heißt entsprechend أصبح; das klassische Wort für ‚die Stirnblässe des Pferdes', غُرَّة, bezeichnet vulgär ‚das Toupet des Pferdes', entsprechend dem klassischen نَاصِيَة.

Von dem Ausrufe أخزى اللّه الملعون عنّا oder يُخْزِي الملعون عنّا ‚Gott mache den Teufel zuschanden vor uns!' ist das im Volksmunde sehr gebräuchliche: المُخْزِي, meist gesprochen *el-mūḫzi* für ‚Teufel' abgeleitet, z. B.: مثل المخزي *mitl el-mūḫzi* ‚wie der Teufel!' oder: شو هالمخزي *šū hal-mūḫzi* ‚was für ein Teufel!'. Sonst wird der Teufel neben dem schon erwähnten شيطان meist mit *ḳird* (*ḳyrd*) bezeichnet (welches die Beduinen mit Ḏamma sprechen; diese nennen z. B. einen Europäer قرد أسود *ḳurd áswad* ‚schwarzer Teufel'); und so hört man häufig Formen, wie: قرد يضربك *ḳird jídr'bak*, قرد يأكلك *ḳird ja'klak*, قرد ياخذك *ḳird ja'ḫzak* (ich hörte es meist mit ز gesprochen; vgl. Tallquist, l. c. p. 44) u. ä.

3. Bezeichnung der Finger.

Die Namen der Finger sind zumeist nicht die gewohnten der klassischen Sprache; statt ihnen findet man im Volke vielfach die folgenden, die wohl zunächst nur ألقاب sind:

Daumen: نقّاف القملة ‚der Zerdrücker der Läuse';

Zeigefinger: لحّواس القِدْرة oder لحّاس القِدْرة neben لِكْواح القِدْرة oder لَكّاح القِدْرة ‚der Auslecker des Topfes';

Mittelfinger: طويل بلا غلّة ‚lang aber nutzlos';

Ringfinger: لبّاس الخاتم (gesprochen *libbās* mit *i*) ‚Träger des Ringes‘;

kleiner Finger: حكّواش الذّينة ‚der Reiniger des Ohres‘.

ذَيْنَة (vgl. ‚Bauernregeln‘, Dezember-Januar 29) ist die vulgäre Form für ‚Ohr‘, so daß z. B. mein Ohr ذينتي *d̲einti* etc. heißt.

4. Aufzählen.

Es ist ziemlich bekannt, daß die Orientalen in gar manchen Stücken das Gegenteil von dem tun, was wir Europäer gewohnt sind, und es fehlt nicht an Beispielen hiefür (vgl. auch BAUER in *Z. D. P. V.* XXI. p. 59 sqq.); ein weniger bekanntes dürfte sein, daß sie auch beim Aufzählen von Gegenständen das umgekehrte Verfahren einschlagen wie wir, die wir die Hand zur Faust ballen und, mit dem Daumen beginnend, die einzelnen Finger ausstrecken. Jene hingegen fangen mit der offenen Hand an und zählen so, daß sie, beim kleinen Finger der linken Hand anfangend, mit der rechten Hand jeden einzelnen Finger einbiegen.

5. Das Spielen mit Steinkügelchen.

Vgl. zu diesem Gegenstande: TALLQUIST, l. c. p. 126 sqq., speziell p. 135 sqq. Nr. 10 und H. ALMKVIST, *Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen*, VIII[e] congrès international des Orientalistes, Section sémitique, p. 425 sqq.

لعب بالكلّة *la'b bilkülli* (*bilkilli*) ist das, wie bei uns, so auch im Oriente von den Kindern geliebte Spiel mit kleinen Steinkügelchen (‚Knicker, Specker‘ u. ä.).

Es gibt von diesem Spiele mehrere Arten, deren beliebteste sind:

1. كلّة الجُورة das Lochwerfen;

2. كلّة الصّف das Werfen auf Kugeln, die in einer Reihe aufgestellt sind, und

3. كلّة الخمسات das Werfen auf aufrecht gestellte Geldstücke.

خَمْسَة, pl. خَمْسَات sind die jetzt meist *nuḥâsi* genannten Kupfermünzen, die ursprünglich einen Wert von 5 Para besaßen, weshalb sie auch in der Prägung noch den arabischen Fünfer in der Mitte zeigen.

Bis zu 10 Spielern pflegen sich an einem Spiele zu beteiligen. — Die Kugel, mit welcher gespielt wird, heißt راس, z. B.: فين (وين) راسك *fēn* (*wēn*) *rāsak* ‚wo ist deine Spielkugel?'. Die Frage vor dem Spielbeginne lautet gewöhnlich: من كِسْب أو من غِلب *min kisb au min ġylb* ‚um Gewinn oder um die Ehre?'

Beim Lochwerfen wirft man die Kugeln entweder direkt auf das Loch hin oder durch Werfen der Kugeln gegen eine Wand (‚anmäuerln'). Gespielt wird die Kugel mit überschlagenem Zeigefinger und Mittelfinger der rechten Hand, sodaß der untergelegte Mittelfinger durch Zurückschnellen des darüberliegenden Zeigefingers die vor ihm, manchmal auf der linken Finger- oder Handfläche, liegende Kugel fortschleudert.

Bezüglich der Reihenfolge der Spieler gelten die Fragen: أوّليت مين *'awwalīt mīn* ‚wer ist (spielt) zuerst?'; تنّيت مين *tinnīt mīn* ‚wer ist der zweite?' usw. طشّيت مين *ṭüššit* (*ṭiššit*) *mīn* ‚wer ist der letzte?' und die entsprechenden Antworten أوّليتي *'awwalītī*, تنّيتي *tinnītī* usw. طشّيتي *ṭüššītī* (*ṭiššītī*) ‚ich bin der erste, zweite usw. letzte'. Die Formen أوّليت usw. sind deklinabel mit regelmäßigem Plural oder Formen wie أوّليتون *'awwalijitūn;* أوّليت wird auch sonst gebraucht, z. B.: أنت من أوّليتك شيطان ‚du bist seit deiner Geburt ein verfluchter Kerl'; zu طشّ, resp. طشّيتي vgl. Tallquist, l. c. p. 134/135, der auch andere Zahlformen als die obigen auf *īt* überliefert.

Etw. treffen heißt قتل; so sagt man z. B., wenn ein Nuḥâsi umgeworfen ist: قتلت *ḳýtlyt* (*ḳýtlit*) gleich قُتِلَتْ und fügt eventuell noch hinzu: لِمّها *límmha* ‚nimm ihn!'. Eine Kugel im Spiel heißt, wie wir sahen, nur mehr راس, und so sagt man z. B.: قتله *ḳtýlho* (*ḳtýlo*) ‚triff sie' oder: قتلته *ḳtáltho* (*ḳtálto*) ‚ich habe sie getroffen' usw.

Eine gewonnene Partie heißt غلب *gýlb*, oder وزك *wuzk*, oder دقّ (vgl. Almkvist, l. c. p. 438), und so heißt z. B.: ‚du hast verloren‘ عندك غلب *'ýndak gýlb;* es ist hier zu bemerken, daß nicht das klassische على zur Bezeichnung des ‚zu ungunsten‘ im Vulgär im Gebrauch ist, sondern statt dessen ausschließlich عند verwendet wird.

Natürlich gilt auch für den Orient, daß der Verlierende den Spott obendrein hat, und dieses Verspotten oder ‚Tratzen‘ heißt خَرْنَق, oder حَبْنَق, oder زَرَّك; sodann pflegt man auch, um sich über den Verlierenden lustig zu machen, öfter hintereinander ihm وُزَّك وُزَّك oder جيق جيق جيق zuzurufen. Auch findet sich ein ganzes Sprüchlein: بزرّك لك بزرّك لك وخبز أمّك مدوّد *bzarrik lak bzarrik lak uhubz 'ummak m'dáwwid* ‚ich tratze dich, ich tratze dich; und das Brot deiner Mutter ist wurmig‘, dem auch wohl noch beigefügt wird: استرجي العب *'starǧi 'l'ab* ‚trau dich doch zu spielen!‘.

Das gleiche Sprüchlein ist beim مُبَاطَحَة dem ‚Wettringen‘ (der Jungen, indem sie sich unter die Arme fassen, in die Höhe zu heben und niederzuwerfen suchen) gebräuchlich, wenn einer nicht mitspielen will, wobei aber statt der soeben erwähnten Beifügung der Zusatz gern lautet: استرجي انزل ليّي *'starǧi 'nzal léjji* (gleich تجرّأ على منازلتي) ‚trau dich doch, gegen mich her (an mich heran) zu kommen!‘. *'starǧi* ist mit Metathesis von der Wurzel جَرُؤَ gebildet. خُبْز مُدَوّد wird nur in diesem Kindersprüchlein angewandt, sonst sagt man vom Brote: خبز مُعفّن ‚schimmeliges Brot‘, dagegen: مدوّد vom Käse: جبن مدوّد ‚wurmiger Käse‘; so heißt es z. B.: الفرنج ما بياكلوا الجبن تَيْدَوّد (oder تَيِمْشِي) *el fränǧ ma bjak'lu eǧǧübn* (da ج in Syrien vulgär wie franz. *j* ausgesprochen wird, behandelt man es auch wie einen Sonnenbuchstaben) *tajdáwwid* (oder *tajímši*) ‚die Europäer essen den Käse erst, wenn er wurmig ist‘ (oder ‚erst, wenn er ‚marschiert‘ [‚zergeht‘])‘; *ta* ist gleich حتّى. Um die Europäer scheinbar gegen den darin enthaltenen Spott und Tadel in Schutz zu nehmen, geben manche auf eine solche Rede zur Antwort: الحقّ مَعْهُن دوده من عوده *elhakk má'un dūdhu min 'ūdhu* (*dūdo min 'ūdo*) ‚sie haben Recht (مَعْهُن gleich مَعَهُمْ), (denn) seine Würmer gehören zu seiner Materie‘ oder الحقّ معن مِنّو وفيه *elhakk*

ma'un minno wa fīh ‚sie haben Recht, (denn die Würmer) sind von ihm (مِنّه gleich مِنْهُ) und in ihm!‘ (vgl. Lydia Einsler in *Z. D. P. V.* xix. p. 100, Nr. 199).

6. Einzelne Ausdrücke.

ما يمشيش كلامك عليّ ‚nicht geht deine Rede auf mich los‘, d. h. damit wirst du mich nicht fangen oder foppen (frotzeln).

دُموع العَذْراء ‚Jungfrauentränen‘ heißt der Arak oder überhaupt auch der Brantwein.

إمام *Imâm* bedeutet auch: der Hund.

Wie man statt مكان vulgär stets مطرح *máṭraḥ* für ‚Platz, Ort‘ gebraucht, so findet sich dieses auch stets dort, wo im literarischen حيث oder حيث ما stehen würde, also: مطرح ما *máṭraḥ ma* ‚wo immer‘.

ها wird in Syrien durchwegs *hei* gesprochen, z. B. *heihu*, fem. *heiha*, plur. *heihum* ‚hier ist er, sie; hier sind sie‘; *heini* ‚hier bin ich‘; *heina* ‚hier sind wir‘ usw.

إسّا *'íssa* ‚jetzt‘ gleich هذه الساعة.

لِسّا *líssa* ‚bis jetzt‘ gleich لهذه الساعة (على).

Hiefür wird in Beirūt und in den Gebirgen der Umgebung gern gebraucht:

هَلّق *hállak* ‚jetzt‘ gleich هذا الوقت;

هَلّقني *hallákni* ‚bis jetzt‘;

in Jerusalem speziell (doch auch im übrigen Palästina) ist هقيت *hakkēt* statt هَلّق im Gebrauche.

Die ‚roten Rüben‘ heißen (vgl. Almkvist, l. c. p. 390):

in Jerusalem بَنْجَر;

in Syrien شِمَنْدَر oder شَمَنْدورة.

شَمَنْدورة bezeichnet auch die (rot angestrichenen) Ankerbojen, die in der besseren Sprache عَوّائِم ‚Schwimmer‘ heißen.

Die ‚Flöte' heißt:

in Syrien زُمَّيْرَة oder زُمَّارَة:

in Ägypten زقّارة.

Das ‚Tambourin' heißt:

in Beirūt دَفّ;

in Damaskus دائرة;

in Kairo دَقّ.

Die ‚Tarbuschquaste' heißt (vgl. ALMKVIST, l. c. p. 324, 325):

in Beirūt شَرّابَة;

in Damaskus طُرَّة;

in Kairo زرّ (زِرّ).

Zur Atharvavedalitteratur.

Von

W. Caland.

Von den Vedatexten sind natürlich diejenigen die ältesten, welche die Strophen (*ṛcaḥ*), Prosaformeln (*yajūṁṣi*) und Gesänge (*sāmāni*) überliefern, mit denen die Hotṛs, Adhvaryus und Chandogas beim Opfer operieren. Diesen Texten schließen sich zunächst die Brāhmaṇas an, die theologischen Spekulationen, welche die Kultushandlungen erklären und begründen. Die jüngsten Texte sind die Śrautasūtras, die Leitfaden zum Gebrauche der Priester beim Opfer. Ihr Inhalt ist freilich, im allgemeinen wenigstens, ebenso alt wie die Strophen, Formeln und Gesänge, da diese sich nicht ohne das Ritual denken lassen. Außer diesen für das vedische (Soma-)Opfer bestimmten Texten besitzen wir noch eine umfangreiche Sammlung Sūtras, die sog. Gṛhyasūtras, welche das häusliche Zeremoniell, hauptsächlich die Sakramente darstellen. Diese Texte darf man im allgemeinen für jünger als die Śrautasūtras halten. Eine merkwürdige Ausnahme von dieser allgemein giltigen Regel machen die rituellen Bücher der Atharvans, der Anhänger des vierten Veda. Den Untersuchungen Bloomfields zufolge wäre bei diesen Texten geradezu die entgegengesetzte Reihenfolge anzunehmen, da von den drei: Brāhmaṇa, Śrautasūtra, Gṛhyasūtra hier das Gṛhyasūtra der älteste Text sein muß, dann, was Abfassungszeit angeht, das Vaitānasūtra anzusetzen ist und das Gopathabrāhmaṇa als der jüngste Text zu betrachten ist. Mir scheint diese Auffassung nicht ganz verteidigbar zu sein; als eine Tatsache muß man es betrachten, daß

das Vaitānasūtra jünger ist wie das Kauśikasūtra, nicht aber daß auch das Gopathabrāhmaṇa später ist als das Vaitāna. Diese schon früher kürzlich von mir vorgetragene Anschauung (*G.G.A.* 1900, S. 404) soll hier näher begründet werden; in Anschluß daran soll einiges über einen anderen zur Atharvalitteratur gehörigen, aber noch von niemanden des näheren untersuchten Text mitgeteilt werden: über das Prāyaścittasūtra.

Daß unser Kauśikasūtra, welches in der Atharvavedalitteratur die Stelle eines Gṛhyasūtra einnimmt, älter als das Vaitānasūtra ist, springt unmittelbar ins Auge.[1] Ein schlagender Beweis ist die folgende Erwägung. Die Autoren der vedischen Texte pflegen, wenn sie einen Spruch oder Vers zitieren, der in der Saṃhitā, an welche sich der Text anschließt, vorhanden ist, dieses durch bloße Erwähnung der Anfangswörter des betreffenden Spruches zu tun. Besonders in den jüngeren Texten ist dies feste Regel. Werden Strophen oder Formeln ganz gegeben, so hat das meistens einen speziellen nachweisbaren Grund. Nun findet man in der von R. Garbe, dem Herausgeber und Bearbeiter des Vaitānasūtra, auf p. 80, 81 zusammengestellten Zitatenliste, eine ziemlich große Anzahl von mit den Anfangswörtern gegebenen Zitaten, welche nach Garbe der Ṛksaṃhitā, der Vājasaneyisaṃhitā, der Taittirīyasaṃhitā, dem Taittirīyabrāhmaṇa entlehnt sein sollen; auch werden in jener Liste einige Zitate mitgeteilt, deren Herkunft Garbe nicht nachzuweisen imstande war. Wäre Garbes Liste richtig, so müßte man auf Grund dieses Verfahrens dem Autor dieses Sūtra große Fahrlässigkeit zumuten. Sein Sūtra wäre nur von einem Brahmanen zu benutzen, der zugleich Atharvavedin, Bahvṛca, Vājasaneyin und Āpastambin oder Baudhāyanīya war. Die Liste ist aber zum größten Teil unrichtig, da ihr Verfasser einen irrigen Standpunkt eingenommen hat. Garbe hat nämlich nicht bemerkt — er konnte es auch schwerlich,

---

[1] Wie schon Bloomfield in seiner Abhandlung ‚On the position of the Vaitāna sūtra in the literature of the Atharvaveda', *Journ. of the Amer. Orient. Soc.* xi, p. 375—388 dargetan hat.

da, als er das Vaitānasūtra bearbeitete, das Kauśikasūtra noch nicht veröffentlicht war — daß unser Vaitānasūtra die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra bei seinem Leser voraussetzt. Das erhellt aus den folgenden Stellen:[1]

Vait. 1. 19 *jīvābhir ācamyetyādiprapādanāntam* deutet auf Kauś. 3. 4 und 5.

1. 20 *ahe daidhiṣavya ityādy ā dyāvāpṛthivyoḥ samīkṣaṇāt* deutet auf Kauś. 137. 37—41 (inkl.).

3. 21 *pratigṛhya ka idam ity uktam* deutet auf K. 45. 17.

4. 18 *antareṇāparāgnī dakṣiṇenāgniṃ viṣṇukramād īkṣaṇāntam* bezieht sich auf K. 6. 14—16 (inkl.).

4. 20 *prāṇāpānāv ojo 'sīty uktam* bezieht sich auf K. 54. 12.

5. 2 *trīṇi parvāṇīty uktam* hat Bezug auf K. 94. 7.

5. 4 *ukto brahmaudanaḥ* deutet wahrscheinlich auf K. 60. 1 sqq. (67. 6?).

5. 12 *ākṛtiloṣṭetyādyupasthānāntam* deutet auf K. 69. 10—70. 9.

5. 13 *āhavanīyadakṣiṇāgnyor lakṣaṇāntam* deutet auf K. 70. 7 (med.).

6. 12 *yajamāno dvādaśarātram upavatsyadbhaktam ity uktam* bezieht sich wahrscheinlich auf K. 1. 31—34 (inkl.).

10. 14 *paśāv ānayaitam ityādyāñjanāntam* verweist nach K. 64. 6—17 (inkl.)

11. 4 *devayajanam ity uktam* deutet auf K. 60. 17—18*a* bis *ākṛti°* (der erste Teil von Vait. 11. 4 scheint absonderliches Sūtra zu sein, zurückdeutend auf Vait. 5. 2).

11. 14 *dakṣiṇenāgniṃ kaśipv ityādivīkṣaṇāntam*[2] deutet auf K. 24. 28—33 (inkl.).

12. 7 *svapneṣūktam* verweist nach K. 46. 9, 10.

15. 15 *ācamanādivīkṣaṇāntam* deutet auf K. 3. 4 und 5.

24. 3 *apāṃ sūktair ityādyupasparśanāntam* deutet auf K. 7. 14 (vgl. 68. 39).

---

[1] Ich gebe hier eine möglichst vollständige Aufzählung und wiederhole also auch die von BLOOMFIELD in seinem zitierten Aufsatz gesammelten Stellen.

[2] GARBES *kaśipvetjādi* ist wohl Druckfehler.

24. 7 *vimuñcāmītyādimārjanāntam* hat Bezug auf K. 6. 11—13 (inkl.).

Wo sonst noch der Ausdruck *ity uktam* vorkommt, wird offenbar auf früher im Vaitānasūtra selbst gegebene Vorschriften hingedeutet. So weist:

23. 8 *sampreṣita āgnīdhra ity uktam*[1] auf 10. 21 zurück und

18. 4 *āhavanīyam apareṇety uktam* auf 16. 7 (*b*).

Da aus dieser Stellensammlung deutlich hervorgeht, daß das Vaitānasūtra bei seinen Lesern die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraussetzt, darf man ohne Scheu manchen Spruch, der nur mit den Anfangswörtern zitiert wird, ebenfalls im Kauśikasūtra suchen. So verweist der Pratīka:

2. 5 *bṛhaspate parigṛhāṇa* auf K. 137. 11.
4. 7 *saṃsrāvabhāgāḥ* auf K. 6. 9.
4. 19 *agne gṛhapate* auf K. 70. 9.
4. 21 *ayaṃ no agniḥ* auf K. 89. 13.
4. 22 *vratāni vratapataye* auf K. 42. 17.
7. 4 *ṛtaṃ tvā* auf K. 3. 4.
7. 6 *niṣṭaptam* auf K. 3. 9.
7. 20 *satyaṃ tvartena* auf K. 6. 20.
8. 6 *indrāgnī asmān* auf K. 5. 2.
8. 10 *bhavataṃ naḥ sumanasau* auf K. 108. 2.
10. 19 *jātavedo vapayā* auf K. 45. 11.
16. 17 *yan me skannam* auf K. 6. 1.
18. 6 }
28. 7 } *ṛcā stomam* auf K. 5. 7.
19. 19 *āpyāyasva saṃ te payāṃsi* auf K. 68. 10.
20. 9 *mano nv ā hvāmahi*[2] auf K. 89. 1.[3]
22. 23 *atra pitaraḥ* auf K. 88. 18.
24. 18 *upāvaroha* auf K. 40. 13.
28. 21 *saha rayyā nivartasva* auf K. 72. 14.

---

[1] Vait. 23. 8 enthält zwei Sätze, zwei Sūtras.

[2] So lesen alle Mss.

[3] *hvāmahi* lesen K Bü P.

29. 1 *madhu vātāḥ* auf K. 91. 1.
38. 1 *apeta etu* auf K. 97. 8.
ib. *vāta ā vātu* auf K. 117. 3. 4.
38. 4 *yan na idaṃ pitṛbhiḥ* auf K. 88. 1.

Merkt man sich nun auch noch, daß einigemale ein Spruch *pratīkena* zitiert wird, weil er schon früher im Vaitānasūtra selbst *sakalapāṭhena* gegeben war, z. B.:

18. 13 *agnayaḥ sagarā stha* in Vait. 18. 8.
23. 22 *abhūd devaḥ* in Vait. 16. 15.
28. 9 *purīṣyo 'si* in Vait. 5. 14.
29. 8 *tvām agne puṣkarād adhi* in Vait. 5. 14,

ferner, daß GARBE beim Suchen im Atharvaveda nach den *pratīkena* zitierten Mantras nicht immer gefunden hat, was dennoch anwesend war, z. B.:

3. 17 *indra gīrbhiḥ* in AV. VII. 110. 3. *b*.
9. 4 *pūrṇa darva* in AV. III. 10. 7 (2. und 3. Zeile).
10. 1 *uru viṣṇo* in AV. VII. 26. 3. *c, d, e, f*.
28. 32 *kṛte yonau* in AV. III. 17. 2. *b, c, d*.
37. 3 *pṛcchāmi tvā param antaṃ pṛthivyāḥ* } in AV. IX. 10.
37. 3 *iyaṃ vediḥ* } 13. 14.
42. 4 *navama eto nv indraṃ stavāma* in AV. XX. 65. 1,

und schließlich, daß alle in extenso mitgeteilten Yajuṣsprüche oder Ṛkstrophen nicht als anderer Quelle entnommen, sondern als ‚*kalpaja*‘ zu betrachten sind, so lassen sich die zwei Seiten Drucks einnehmenden, von GARBE als aus anderen Quellen entlehnt betrachteten Mantras auf ein Minimum reduzieren. Ich habe nur eine Dreizahl nicht in der Atharvalitteratur nachweisen können. Es sind:

Vait. 8. 13 *viśve devāḥ* (ṚS. VI. 52. 14).
" 24. 5 *apāma somam* (ṚS. VIII. 48. 3).
" 29. 19 *catvāri śṛṅgā* (ṚS. IV. 58. 3).[1]

---

[1] Man beachte, daß Vait. 4. 21 *sa(ṃ) yajñapatir āśiṣā* kein Pratīka ist und daß *pūrṇam adhvaryo prabhara* (Vait. 16. 1) einfach eine durch den contextus notwendig gemachte Variante zu AV. III. 12. 8: *pūrṇam nāri prabhara* ist; dies folgt

Was für eine Bewandtnis es mit diesen nicht in der Atharvavedalitteratur nachzuweisenden, *pratīkena* zitierten Strophen hat, wage ich vorläufig nicht zu entscheiden. Eine davon kommt auch in der Paippalādasaṃhitā vor; vielleicht waren sie schon in einem uns verloren gegangenen Brāhmaṇa vollständig gegeben.

Es ist somit unumstößlich bewiesen, daß sich in der Atharvavedalitteratur die auf den ersten Anblick befremdende Tatsache konstatieren läßt, daß das Śrautasūtra jüngeren Datums ist als das Gṛhyasūtra. Diese Tatsache läßt sich erklären. Das Kauśikasūtra und das Vaitānasūtra verhalten sich nämlich ungefähr in derselben Weise zueinander wie die ersten, ältesten Bücher der Atharvasaṃhitā und die letzteren Bücher, besonders Buch xx. Während im Kauśikasūtra kein einziges Lied aus diesem umfangreichen Buche zitiert ist, wird es im Vaitānasūtra fast ganz verwendet. Das xx. Buch, der Śastrakāṇḍa, ist denn auch, wie schon Roth[1] bemerkt hat, aus der Ṛksaṃhitā kompiliert, behufs des Brahmans oder genauer behufs seiner Helfer, vornehmlich des Brāhmaṇācchaṃsins. Die ganz verfehlte Auffassung, welcher sowohl Garbe als alle seine Nachfolger, Bloomfield mit eingeschlossen, gehuldigt haben, als wäre das Vaitānasūtra ein mehr oder weniger vollständiges Śrautasūtra von Atharvanpriestern und für sie zusammengestellt, um nach Atharvanritual die vedischen Opfer zu verrichten, hatte ich schon Gelegenheit in dieser *Zeitschrift* zu widerlegen.[2] Wir sind jetzt darüber einig, denke ich, daß unser Vaitānasūtra, ebensowenig freilich wie die zum Ṛgveda, oder zum Yajurveda oder zum Sāmaveda ge-

---

unmittelbar aus der Mitteilung (Vait. 16. 2): *āgnīdhrīye sthāpyamānā* (sc. *vasavatīvarīr apo 'numantrayate brahmā*) *uttarayā*, nämlich AV. iii. 12. 9:

imā āpaḥ pra bharāmy ayakṣmā yakṣmanāśinīḥ |
gṛhān upa prasīdāmy amṛtena sahāgninā ||

Auch Vait. 21. 17 *agnaya upahvayadhvam* ist höchstwahrscheinlich kein Pratīka; *agnaya(ḥ)* ist wohl als Voc. plur. zu nehmen, nicht als Dativ. Über *ādityasya mā saṃkāśa(ḥ)* (11. 16) bin ich unsicher.

[1] *Der Atharvaveda in Kashmir,* S. 23; vgl. Bloomfield, *The Atharvaveda*, p. 96.

[2] Vol. xiv, S. 115 ff.

hörigen Sūtras, ein Ritual zu geben beabsichtigt, nach welchem ein Atharvavedin z. B. ein Vollmondsopfer oder ein Somaopfer verrichten konnte. Das Vaitānasūtra gibt uns nur einen Unterteil des vedischen Rituals, nämlich das Ritual des Brahman und dessen Gehilfen,[1] wie z. B. das Āpastambasūtra das Ritual des Adhvaryu, das Āśvalāyanasūtra das des Hotṛ und das Lāṭyāyanasūtra das des Chandoga gibt. Der Brahman aber, der als Hauspriester der Laien und als Purohita der Fürsten auftrat, stand vielleicht ursprünglich ganz außerhalb des großen vedischen Opfers, wird aber schon früh, in für uns prähistorischer Zeit, dabei zugelassen sein. Später wird er das Brahmatvam, das auch in anderen rituellen Texten kurz behandelt wird, mit rein atharvanischen Sprüchen zugerüstet haben und so wird das xx. Buch der Atharvasaṃhitā, welches im Vaitānasūtra ganz verarbeitet ist, entstanden sein. Es ist also ganz in Einklang mit der Entwickelungsgeschichte des Atharvaveda, wenn das Vaitānasūtra jünger ist als das Kauśikasūtra, das vornehmlich die Praktiken des Brahman als Hauspriester und Purohita darstellt.

Schwieriger zu bestimmen und weniger sicher anzudeuten ist das Verhältnis, in welchem das zum Atharvaveda gehörige Gopathabrāhmaṇa zu den anderen Atharvantexten, namentlich zum Vaitānasūtra steht. BLOOMFIELD hegt die feste Überzeugung, daß das Gopathabrāhmaṇa jünger als das Vaitānasūtra sei, daß das Brāhmaṇa die Bekanntheit des Sūtra voraussetzt und es sozusagen ‚illustriert'.[2] Anderswo[3] habe ich ernstlichen Bedenken gegen diese Auffassung Ausdruck gegeben. Fortgesetzte Untersuchung hat bei mir die Über-

---

[1] Und natürlich des Yajamāna, wenn er ein Atharvavedin ist. Damit steht die Vorschrift (Vait. I. 8) in Einklang, daß für die Gottheit, an welche jeder Spruch sich richtet, und die der Yajamāna für seinen Tyāga zu kennen nötig hat, und für die Dakṣiṇās, die er geben muß, der Yajurveda als Quelle angegeben wird.

[2] BLOOMFIELD, *The Atharvaveda*, p. 15, Note 22: ‚The GB. is dependent upon Vait.'; p. 102: ‚the Vaitāna (was composed) before the GB.'; p. 103: ‚the Vait. figures, as it were, as the Saṃhitā of GB.'; p. 105: ‚the pūrva came after Vait.'; p. 112: ‚the passage seems to illustrate Vait.'; p. 118: ‚the brāhmaṇa illustrates Vait.'; p. 120: ‚Section 15, illustrating Vait.'; p. 121: ‚Section 11, illustrating Vait.'.

[3] *G. G. A.* 1900, S. 404 f.

zeugung bestärkt, daß das Gopathabrāhmaṇa, so wie wir es kennen, nicht das Brāhmaṇa ist, welchem sich das Vaitānasūtra anschließt.

Wenn der Autor des Gopathabrāhmaṇa das Vaitānasūtra als bekannt voraussetzte, so würde er wohl nicht so viele Mantras, die im Vaitāna *sakalapāṭhena* vorkommen, wieder in extenso mitgeteilt haben, sondern er würde sie in *pratīka* haben anführen können. Zahlreich nun sind die Mantras, die in beiden Texten ganz gegeben werden, vgl. z. B. GB. II. 2. 9 mit Vait. 15. 3; GB. II. 2. 12 mit Vait. 16. 15; GB. II. 2. 17 mit Vait. 18. 5; GB. II. 3. 6 mit Vait. 19. 18. Bloomfield selber ist nicht blind für die Tatsache, daß das Gopathabrāhmaṇa in einigen Hinsichten stark von dem im Vaitānasūtra beschriebenen Ritual abweicht.[1] Auch macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß der Yajñakrama des Vaitāna von dem im Brāhmaṇa gegebenen beträchtlich abweicht.[2] Dennoch heißt es in Vaitāna 43. 45: *yajñakramo brāhmaṇāt.* Zu den von Bloomfield gegebenen Diskrepanzen zwischen Brāhmaṇa und Sūtra lassen sich noch die folgenden fügen:

Vait. 23. 22 ist die Rede von zwei *drapsavat*-Strophen, GB. II. 4. 7 dagegen von wenigstens drei (*drapsavatībhiḥ*).

Vait. 31. 4 heißt es: *ayaṃ no nabhasas patir* (AV. VI. 79) *iti mantroktadevatābhyāṃ saṃkalpayan,* während nach dem Brāhmaṇa (II. 4. 9) die drei Gottheiten agni, āditya, vāyu, welche in den drei Strophen (VI. 79. 1—3) genannt werden, gemeint sind.

Vait. 17. 4 gibt für die Stomabhāgas die Worte *savitṛprasūtā bṛhaspataye stuta,* GB. II. 2. 10 dagegen: *devasya savituḥ prasave b. s.*

Nach Vait. 24. 15 geschieht das Abbrennen der Vedi mit einer Strophe, nach GB. II. 4. 8 mit zwei Strophen.

Aber es läßt sich an unserem Brāhmaṇa eine Beobachtung von größerem Gewicht machen, für welche Bloomfield, man möchte sagen, absichtlich die Augen geschlossen hält, nämlich die Möglichkeit, daß das Gopathabrāhmaṇa sich nicht der Vulgata, sondern der

---

[1] *The Atharvaveda,* p. 106, 116, 119, 120 (Note 3), 122.

[2] L. c. p. 116.

Paippalādarezension des Atharvaveda anschließt. Die Andeutungen, die hierauf hinweisen, werden aber erst volle Beweiskraft erhalten, wenn — was nicht allzulange mehr ausbleiben möge — die versprochene Transkription der in Śaradaschrift vorliegenden Paippalādasaṃhitā wird veröffentlicht sein. Vorläufig meine ich Gründe genug zu haben die Hypothese zu wiederholen, daß das Gopathabrāhmaṇa, so wie wir es kennen, sich der Paippalādarezension anschließt.

Ausgangspunkt meiner Beweisführung ist eine Stelle im GB. (I. 1. 29), wo von jedem der drei Vedas die erste Strophe, die erste Formel, das erste Lied *sakalapāṭhena* und von der Atharvasaṃhitā die erste Strophe *pratīkena* mitgeteilt werden. Von den ersten drei Veden stimmen die Zitate mit den uns bekannten Redaktionen überein, aber nicht von der Atharvasaṃhitā. Als erstes Lied nämlich wird für diesen Veda nicht dasjenige Lied angegeben, womit unsere Vulgata anfängt: *ye triṣaptāḥ,* sondern das Lied: *śaṃ no devīr abhiṣṭaye.* Leider ist von dem kashmirschen Ms. der Paippalādarezension das erste Blatt verloren gegangen, sodaß sich aus dieser Quelle nicht direkt beweisen läßt, daß die Paippalādarezension mit dem vom Brāhmaṇa als erste Strophe bezeichneten *śaṃ no devīḥ* anfängt. Da aber das Lied, das die Śaunakarezension eröffnet, in der Paippalādasaṃhitā an späterer Stelle vorkommt, steht es wenigstens fest, daß die Paippalādasaṃhitā ein anderes Lied als erstes haben muß. Da nun andere Quellen, nicht nur atharvanische Texte,[1] sondern auch andere[2] ausdrücklich als Anfangssūkta des Atharvaveda das Lied *śaṃ no devīḥ* nennen, darf man annehmen, daß die Paippalādaredaktion mit diesem Liede beginnt.

Wenn ferner im Brāhmaṇa Sprüche *pratīkena* zitiert gefunden werden, die nicht in der Śaunaka-, wohl aber in der Paippalādarezension vorkommen, und wenn Sprüche *sakalapāṭhena* im Brāhmaṇa zitiert werden, die wohl in der Śaunaka-, nicht aber in der Paippalādarezension angetroffen werden, so halte ich meine These für bewiesen.

[1] BLOOMFIELD, *The Atharvaveda*, p. 12, 14.

[2] *G. G. A.* 1900, p. 408.

Im Gopathabrāhmaṇa werden einige Sūktas oder ein Komplex von Strophen mit den Anfangswörtern angedeutet, die nicht in der Śaunakarezension vorkommen. Es sind: *vāta ā vātu bheṣajam*, I. 3. 13; *gharmaṃ tapāmi*, II. 2. 6; *yad akrandaḥ prathamaṃ jāyamānaḥ*, I. 2. 18, I. 2. 21. Es steht fest, daß diese Lieder, bzw. Strophen in der Paippalādarezension vorhanden sind. Sie kommen aber auch *sakalapāṭhena* in den Sūtras vor, und zwar das zuerst zitierte Lied Kauś. 117. 4; das an zweiter Stelle zitierte Vait. 14. 1, das an dritter Stelle zitierte Vait. 6. 1. Während Bloomfield diese Art des Zitierens zugunsten seiner These verwertet, das unser Brāhmaṇa vom Vaitāna und folglich auch vom Kauśikasūtra abhängig ist, meine ich sie für meine These anführen zu können, daß das Brāhmaṇa deshalb die Lieder mit den Anfangswörtern zitiert, weil der Anhänger dieses Brāhmaṇa, der ein Paippalāda war, die erwähnten Lieder und Strophen aus seiner — der Paippalāda — Saṃhitā kannte. Einige andere *pratīkena* gegebenen Zitate lassen sich nicht in der Vulgata nachweisen, so z. B. GB. II. 4. 8 *yat kusīdam*, welches auch nicht in den Sūtras vorkommt. Abweichung von der in der Vulgata überlieferten Lesart zeigen die Sprüche: *āpo garbhaṃ janayantīḥ* (I. 1. 39) gegenüber *āpo vatsaṃ janayantīḥ* (AV. IV. 2. 8)[1] und *sa tvaṃ no nabhasas patiḥ* (II. 4. 9) gegenüber *tvaṃ no nabhasas pate* (AV. VI. 79. 2). Die Taitt. Saṃh. (III. 3. 8. *e*) liest wie das Gopathabrāhmaṇa, teilweise wenigstens.

GB. I. 2. 23, II. 4. 16 werden *sakalapāṭhena* zwei Strophen aus dem XX. Buche der Vulgata zitiert, welche nach Roth[2] in der Paippalādasaṃhitā fehlen. Der Vulgata fremd sind auch die Mantras, welche I. 1. 15 (*devo vijānan*) und I. 1. 22 (*mantraś ca mām*)[3] zitiert werden. Einigemale wird im Brāhmaṇa eine Strophe vollständig gegeben (I. 2. 7 *devānām etat pariṣūtam*; I. 2. 16 *catvāri śṛṅgā*[4]), die

---

[1] In der Tat hat die Paipp. S. auf Fol. 61 recto diese Lesart (*āpo garbhaṃ janayantīr vatsam agre samīrayan*).

[2] *Der Atharvaveda in Kashmir*, S. 23; vgl. Bloomfield, *The Atharvaveda*, p. 15.

[3] Es ist unsicher, ob ein Zitat vorliegt: der gedruckte Text ist verdorben.

[4] Hierüber vgl. man meine Bemerkung in *G. G. A.* l. c. p. 409.

sich wohl in der Paippalādasaṃhitā vorfinden; das würde ein Argument gegen meine These liefern. Aber der Autor unseres Brāhmaṇa kann es nötig gefunden haben sie ganz zu geben, weil er entweder den Inhalt erklären will (dies könnte für den Spruch in I. 2. 16 gelten) oder weil es ihm bekannt gewesen ist, daß in einer verwandten Redaktion eine abweichende Lesart bestand und es deshalb nicht überflüssig war, den Spruch ganz mitzuteilen (dies könnte für den Spruch I. 2. 7 gelten). Kein Grund pro oder kontra ist dem Zitat I. 1. 12 (*agnir yajñam*) zu entnehmen, das nur ein Pāda eines Paippalāda mantras ist (Vait. 10. 17 vollständig zitiert). Dasselbe gilt für den Spruch *yas te drapsa skandati*, der II. 2. 12 Pāda für Pāda zitiert und dessen Inhalt erörtert wird. Im Brāhmaṇa I. 2. 9 und II. 2. 12 werden *pratīkena* Strophen zitiert, die sich im XVIII. Buch der Vulgata vorfinden; dieses Buch nun soll nach ROTH gänzlich in der Paippalādarezension fehlen. ROTHS Untersuchung dieser Rezension aber ist nicht so gründlich gewesen, daß man schließen muß, daß alle Strophen aus diesem Buch in der Paippalāda fehlen. Eine Strophe aus diesem Buche findet sich wenigstens in der Paipp. S. vor, nämlich XVIII. 1. 46 auf Fol. 36 verso. Außerdem aber wäre es nicht unmöglich, daß diese Strophen sich in dem uns abhanden gekommenen Teil des großen Brāhmaṇa, von dem unser Gopatha nur ein Anhang zu sein scheint,[1] vorgefunden haben. Unser Brāhmaṇa wenigstens kennt ein *pitṛmedhabrāhmaṇa* (auch Kauś. 80. 2 erwähnt), in welchem die fraglichen Strophen vielleicht schon in extenso mitgeteilt waren.

Ein wenig anders sind, wie es scheint, die Zitate in GB. II. 2. 20—22, II. 3. 13—15, II. 4. 1—3, II. 4. 15—17, II. 6. 1—4 zu beurteilen. Das hier behandelte Material ist zum größten Teil bearbeitet nach und entlehnt aus Ṛgvedaquellen, wo die Strophen mitgeteilt werden, welche von den Gehilfen des Brahman (Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ, Āgnīdhra) und auch vom Maitrāvaruṇa und Acchāvāka (von den Hotrakas also) zu rezitieren sind. In diesen späteren Kapiteln des Gopathabrāhmaṇa werden viele Strophen teils ganz, teils mit den Anfangswörtern erwähnt, die, wie es scheint, nicht in der Paippalāda-

---

[1] Vgl. *G. G. A.* l. c. p. 405.

saṃhitā aufgenommen waren, ebenfalls viele, die nur in der Ṛksaṃhitā vorhanden sind. Die den Gehilfen des Brahman in den Mund gelegten Strophen findet man wohl in der Śaunakarezension. Habe ich Recht mit meiner Hypothese über das Verhältnis des Gopathabrāhmaṇa zur Paippalādarezension, so wäre diese Abweichung vielleicht zu erklären durch die Annahme, daß die Atharvavedins, als sie auch den Brāhmaṇācchaṃsin c. suis als Gehilfen des Brahmans auftreten ließen, was sie ursprünglich nicht waren, von den Bahvṛcas das bezügliche Material übernahmen, ohne es selbständig zu verarbeiten, und nachher erst im Brāhmaṇa der Paippalādas die ihnen zugekommenen Strophen mitgeteilt wurden, welche später in die Saṃhitā der Śaunakins, die ja jünger als die Saṃhitā der Paippalādas sein muß, aufgenommen wurden (Buch xx).[1]

Ich will durchaus nicht behaupten, daß das Gopathabrāhmaṇa, so wie es uns jetzt vorliegt, ein sehr alter Text ist, meine aber, daß Bloomfields Urteil über dasselbe doch ein wenig zu ungünstig ist. Es gibt in diesem Texte freilich eine große Zahl Stellen, die wörtlich mit anderen Brāhmaṇas, namentlich mit dem Aitareya- und Kauṣītakibrāhmaṇa übereinstimmen. Aber wie oft kommt derartige Übereinstimmung auch in anderen Texten vor, die übrigens unabhängig von einander sind, man vergleiche die verschiedenen Redaktionen der Legenden, welche S. Lévi in seinem ‚Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas' zusammengestellt hat. Und wenn manches im Gopathabrāhmaṇa uns unbegreiflich vorkommt, hat dies seinen Grund ohne Zweifel auch zum Teil darin, daß wir nicht genau wissen, in welchem Zusammenhang die behandelten Riten zu betrachten sind. So ist es auf den ersten Anblick befremdend, daß in unserem aus zwei Büchern bestehenden Texte, in beiden Büchern

[1] Einiges Licht auf die Weise der Bearbeitung des Brāhmaṇa wirft die Stelle ii. 4. 1: *tasyopariṣṭād brāhmaṇam.* Das bezügliche Brāhmaṇam folgt denn auch später, in der nächsten Kaṇḍikā: *paśavo vai pragāthaḥ* usw. Hieraus darf man folgern, daß die Erörterung des Maitrāvaruṇa und folglich wohl auch des Acchāvāka erst in das Brāhmaṇa Aufnahme gefunden hat, nachdem das Ritual des Brāhmanācchaṃsin, der zu den Gehilfen des Brahman gehörte, seinen Platz im Brāhmaṇa gefunden hatte.

derselbe Stoff verschiedentlich behandelt wird. Ich habe versucht, diese auffallende Tatsache durch die Hypothese zu erklären — und eine fortgeführte Untersuchung hat diese Meinung bestätigt — daß im ersten Buche die Pflichten des Yajamāna und alles was mit ihm zusammenhängt, im zweiten Buche dagegen das Ritual des Brahmans und seiner Gehilfen behandelt wird. Wenn gelegentlich auch schon im ersten Buche über diese Priester gehandelt ist, war dies anläßlich des *ṛtvigvaraṇa* oder der *dīkṣā* beim Sattra, wo ja der Yajamāna selber ein beim Opfer beteiligter Priester sein muß.[1]

Wenn beim Opfer ein böses Omen eintritt, wenn eines von den Opfergeräten zerbricht oder Schaden bekommt, wenn von den Opferfeuern eines oder mehrere ausgehen, wenn der Yajamāna erkrankt oder stirbt, kurz, wenn ein Ereignis eintritt, das den regelmäßigen Vorgang des Opfers stört, so muß dieser üble Einfluß durch ein sogenanntes Prāyaścitta zunichte gemacht werden. In allen den uns bekannten rituellen Kalpas wird diesen Prāyaścittas ein Kapitel gewidmet. Auch die Atharvavedins besitzen einen Prāyaścittakalpa, welcher in drei von den vier mir bekannten Handschriften, die ihn enthalten, als ein Anhang zum Vaitānasūtra gerechnet wird, sodaß die Adhyāyanummern durchgezählt werden, wodurch das Vaitānasūtra, das in GARBES Ausgabe acht Adhyāyas umfaßt, im ganzen vierzehn bekommt (8 + 6). Nur eine Handschrift (I. O. 526 A) weist

[1] Hier möge noch die folgende Bemerkung Aufnahme finden. Vielleicht ist es der Aufmerksamkeit der Leser des Gopathabrāhmaṇa entgangen, daß sich auch in diesem Texte die Spuren einer zweiten Einteilung vorfinden: einer Einteilung in Adhyāyas neben der in Kāṇḍas. Auf eine Einteilung in größere Abschnitte (adhyāyas) deutet die Wiederholung der Schlußwörter hin in I. 5. 21, I. 5. 25, II. 1. 7, II. 1. 18, II. 1. 26, II. 2. 4, II. 2. 16, II. 2. 18, II. 3. 23, II. 4. 4, II 5. 5, II 5. 8, II. 5. 10, II. 6. 9, II. 6. 16. Diese Wiederholung der Schlußwörter, deren Bedeutung, wie es scheint, einigen Gelehrten entgangen ist (vgl. diese *Zeitschr.* XV. p. 307), findet man auch im Sūtra des Lāṭyāyana, dessen ersten neun Bücher, wie die Wiederholung der Schlußwörter dartut, jedes drei und dessen letztes Buch vier Paṭala umfaßt, also 31 Paṭala zusammen. Vermutlich ist diese Einteilung die ältere; sie ist auch die des Drāhyāyaṇasūtra, wo z. B. Paṭala 23, Kaṇḍikā 4 dem Lāṭy. VIII. 8 entspricht. Auch der Unterschied in Einteilung der beiden Sūtras, worauf WEBER (*JLG.*[2] p. 87) gewiesen hat, besteht demnach faktisch nicht.

eine selbständige Adhyāyazählung auf; nur am Schluß heißt es: *iti śrī atharvavede vaitāyanasūtre prāyaścitti[ḥ] prasaṃge caturdaś[am]o dhyāyaḥ*, sonst überall: *iti prāyaścittasūtre* (bzw. *yajñaprāyaścitte*) *prathamo* (etc.) *dhyayaḥ*. Über diesen noch von niemanden untersuchten Text möge hier einiges mitgeteilt werden. Wie gesagt, ist er nur in vier Hss. zugänglich: zwei aus der Hof- und Staatsbibliothek zu München, aus Haugs Handschriftensammlung (Nr. 62, Ms. Sanskrit 57), eine aus der Sammlung der India Office (526 A) und eine aus der Berliner Sammlung (Ms. Or. oct. 343, acc. 11032). Es ist zu bedauern, daß der Text, den eine Kollation dieser vier Hss. uns liefert, nicht imstande ist, uns ein in allen Teilen begreifliches Bild von den Prāyaścittas der Atharvavedins zu geben. Viele Stellen entziehen sich einer Exegese wegen ihrer stark verdorbenen Überlieferung. Mit einer Ausgabe dieses Textes wird man wohl noch warten müssen, bis mehr Materialien sich auftun. Wichtig scheint mir dieser Text in hohem Grade, besonders für die Geschichte der Atharvavedalitteratur, zu sein. In der Weise, wie hier der Stoff bearbeitet ist, unterscheidet sich unser Sūtra schon gleich vom Vaitāna, womit es, mit Unrecht, wie wir unten sehen werden, als ein Ganzes gerechnet wird. Das Vaitāna nämlich ist ein typisches Sūtra, vorangegangen, wie z. B. das Kātīya und Kauśikasūtra, von *paribhāṣās*. Es besteht aus abgehackten, zuweilen algebraisch kurzen Sätzen. Abschweifungen sind hier höchst selten. Anders steht es mit dem Prāyaścittasūtra. Digressionen in brāhmaṇaartigem Stil sind hier zur Ausführung und Begründung des mitgeteilten oder mitzuteilenden rituellen Brauches durch den Text gestreut. Öfters werden auch die abweichenden Ansichten verschiedener Rituallehrer mitgeteilt, so namentlich von Dvaipāyana (ii. 2, 3), Lāṅgali (ib.), Āśmarathya (iii. 5, 8), Kāṇva (ib.), Gopāyana (ib.). Den Ansichten der beiden zuletzt genannten Lehrer wird die Meinung der *ācārya*'s gegenübergestellt (vgl. Vait. i. 3 mit Garbes Bemerkung z. d. S.). An einer Stelle ist auch die Rede von dem Kalpa der *ācārya*'s (*ācāryakalpa* vi. 8). Einige Proben von diesen brāhmaṇaartigen Stücken, die besonders in den ersten Adhyāyas ziemlich häufig vor-

kommen, aber oft sehr verdorben überliefert sind, mögen jetzt folgen:

1. *yat pūrvaṃ prāyaścittaṃ karoti, gṛhaiḥ paśubhir evainaṃ samardhayati; yad uttarataḥ, svargeṇainaṃ tal lokena samardhayati* (I. 1).

2. *atha yo 'gnihotreṇodeti, svargaṃ vā eṣa lokaṃ yajamānam abhivahati; nāhutvāvarteta; sa yady āvarteta, svargād evainaṃ tal lokād āvarteta* (I. 3).

3. *atha yasyāhavanīyo 'gnir jāgṛyāt,*[1] *gārhapatya upaśāmyet, kā tatra prāyaścittir? yat prāñcam udvartayati, tenāyatanāc cyavate; yat pratyañcam, asuravad yajñaṃ tanoti; yad anugamayatīśvarā vaivainaṃ tat prāṇā hātor ity. atha nu katham iti?*[2] (I. 5).

4. *etena ha vā asya saṃtvaramāṇasyāhavanīyagārhapatyau pāpmānam apahataḥ; so 'pahatapāpmā jyotir bhūtvā devān apyetv iti* (ib.).

5. *etā viṣṇuvaruṇadevatā*[3] *ṛco japati; yad vai yajñasya viriṣṭaṃ, tad vaiṣṇavam; yad duṣitaṃ, tad vāruṇaṃ; yajñasya vā ṛddhibhūyiṣṭhām* (sic) *ṛddhim āpnoti, yatraitā viṣṇuvaruṇadevatā*[3] *ṛco japati* (ib.).

6. *ete ha vai* (nämlich *bhuva, bhuvana, bhuvanapati, viṣṇu*) *devānām ṛtvijas; ta evāsya tad adbhutam*[4] *iṣṭaṃ kurvanti. yat prayājeṣv ahuteṣu prāg aṅgārā* (sic) *skanded, adhvaryave ca yajamānāya ca paśubhyaś cāghaṃ syād; yadi dakṣiṇā, brahmaṇe ca yajamānāya ca; yadi pratyaṅ, hotre ca patnyai ca; yady udag, agnīdhe*[5] *ca yajamānāya ca paśubhyaś cāghaṃ syāt* (II. 6).

7. *atha ya āhitāgnis tantre pravāse mṛtaḥ syāt, kathaṃ tatra kuryāt? katham asyāgnihotraṃ juhuyur? atyānyavatsāyā*[6] *goḥ pa-*

---

[1] Vgl. Ait. Br. VII. 5. 8.

[2] Mss.: °*īśvarādvaicainaṃ tat prāṇā hāsyur iti vātha nu katham.* Die Redeweise *atha nu katham* findet sich auch im GB., z. B. I. 2. 12.

[3] Var. l. °*devatyā.*

[4] Var. l. *tad bhutam.*

[5] Mss.: *āgnīdhre, āgnīdhe.*

[6] Unsicher. Mss.: *anyānyavatsāyā, anyenyavatsāyā.* Jedenfalls haben wir es mit einem Synonymon zu *apivānya*° oder *abhivānya*° zu tun.

yasetyāhuḥ, śūdradugdhāyā vāsarvaṃ[1] *vā etat payo yad atyānyavatsāyā*[6] *goḥ śūdradugdhāyā vāsarvaṃ*[1] *vā etad agnihotraṃ yan mṛtasyāgnihotram*[2] (II. 8).

8. *atha yo dīkṣito mriyeta, katham enaṃ daheyus? tair evāgnibhir ity āhur. havyavāhanāś caite me bhavanti tat kavyavāhanā ity. atha nu katham iti? śakṛtpiṇḍais tisra ukhāḥ pūrayitvā tāḥ prādadus* (sic), *tā dhunuyus, tāsu saṃtāpād ye 'gnayo jāyeraṃs, taiḥ samāpnuyuḥ; . . . tasya tad eva brāhmaṇam yad adaḥ puraḥsavane; pitṛmedha āśiṣo vyākhyātās . taṃ yadi purastāt tiṣṭhantam upavadet, taṃ brūyād ‚vasūnāṃ tvā devānāṃ vyātte 'pidadhāmi gāyatrīm parīṣām adhaḥśirā*[3] *avapadyasveti'* usw.; Schluß: *kuśalenaivainaṃ yojayet; sa cen na*[4] *pratinamaskuryāt, tenābhicaret*[5] *savyam agranthinā prasavyam agnibhiḥ parīyād*[6] *vatsaro 'si parivatsaro 'si saṃvatsaro 'sīti. taṃ yadi jighāṃsed yayoḥ sarvam iti sūktena bādhakīḥ samidho 'bhyādadhyāt: tṛtīyāhaṃ nātijīvati* (II. 9).[7]

9. *araṇyor agnīn samāropya śarīrāṇām ardham eva*[8] *tūṣṇīm nirmathya prajvālya vihṛtya, madhye 'gnīnām edhāṃś* (rogum) *citvā, darbhān saṃstīrya, tatrāsya śarīrāṇi nidadhyur; bhāruṇḍasāmāni gāyed,*[9] *yady u gāthī syād;*[10] *athāpy asāma*[11] *kuryāc; charīrādarśane palāśatsarūṇy āhṛtyāthaitāni puruṣākṛtīni kṛtvā ghṛtenābhyajya; maṃsatvagasthy asya ghṛtam [ca] bhavatīti ha vijñāyate. yady āhavanīyo, devalokam; yadi dakṣiṇāgniḥ, pitṛlokam; yadi gārhapatyo, manuṣyalokam; yadi yugapat, sarveṣv asya lokeṣv avaruddhaṃ bhavatīti vijñāyate; tasmād yugapad eva sarvān sādayitvā* usw. (III. 8).

---

[1] D. i.: *vā; asarvam.*

[2] Vgl. Ait. Br. VII. 2. 4; Kauś. 80. 25.

[3] Mss.: *°śirāvapadya°* oder *°śirāpapadya°*.

[4] Mss.: *sa cen na prati°*; *sa cettana prati°*; *sa cet prati°*.

[5] Mss.: *tenobhicaret.*

[6] Mss.: *pariyād.*

[7] Vgl. T Br. II. 3. 9. 7 sqq.

[8] Var. l. *eṣa, eṣām eva.* Es scheinen einige Worte ausgefallen zu sein.

[9] Var. l. *gāyayed.*

[10] Meine Konjektur. Mss.: *yady agāthā syād*; *yathāgāthā syād.*

[11] Var. l. *āsame, asame,* l. *asāmā?*

Daß unser Prāyaścittasūtra ein echt atharvanischer Text ist, beweisen die mehrere Male vorkommenden Termini *purastāddhomaḥ* und *saṃsthitahomaḥ*. Ein Beispiel genügt: I. 2 heißt es: *atha yasya sāyam ahutam agnihotraṃ prātar āditye 'bhyudiyāt, kā tatra prāyaścittir? maitraḥ puroḍāśaś carur vā; nityāḥ purastaddhomāḥ; saṃsthitahomeṣu mitraḥ pṛthivyā adhyakṣa iti madhyata opya saṃsrāvabhāgaiḥ saṃsthāpayet.* Hier braucht man auf keinen Fall anzunehmen, daß der Verfasser das Kauśikasūtra (3) als bekannt voraussetzt; eher scheinen die ‚Vor'- und ‚Nachopferspenden' dem ganzen atharvanischen Ritual eigentümlich zu sein. Wir kennen dieselben nun zufälligerweise nur aus dem Kauśikasūtra. Auch die Tatsache, daß Kauś. 57. 8[1] wörtlich in unserem Sūtra wiederkehrt (VI. 5), beweist ebensowenig, daß unser Sūtra die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraussetzt. Sonstige Berührungspunkte zwischen Kauśika- und Prāyaścittasūtra sind mir nicht aufgestoßen. Im Gegenteil, hier und da werden Gegenstände ausführlich erörtert, die schon im Kauśikasūtra behandelt sind; vgl. z. B. das 9. oben mitgeteilte Fragment. Mit dem Gopathabrāhmaṇa dagegen scheint unser Sūtra sich wohl zu berühren. Das bezeugen die folgenden Stellen:

I. 5: *atha nu katham iti?*[2] *sabhasmakam āhavanīyaṃ dakṣiṇena dakṣiṇāgniṃ parihṛtya gārhapatyāyatane pratiṣṭhāpya tata āhavanīyaṃ praṇayet,* wörtlich mit GB. I. 3. 13 (S. 52, Z. 7, 8 v. u.) übereinstimmend.

II. 2: *athaitān yathāniruptāṃs tredhā kuryād yathā brāhmaṇoktam,* deutet offenbar auf GB. II. 1. 9.

II. 9: *tasya tad eva brāhmaṇaṃ yad adaḥ puraḥsavane;*[3] *pitṛmedha āśiṣo vyākhyātāḥ* stimmt wörtlich mit GB. I. 5. 22 s. f. überein. Aus dieser Stelle folgt, daß sowohl das Brāhmaṇa- wie das Prāyaścittasūtra eine Behandlung des Pitṛmedha voraussetzen. Im Kauśika wenigstens kommen beim Pitṛmedha diese *āśiṣaḥ* nicht zur Sprache.

---

[1] Natürlich mit *āladīta*; vgl. *ZDMG.* LIV. S. 98.

[2] Fortsetzung von dem oben unter 3. zitierten Fragment

[3] Vgl. Śat. Br. XII. 3. 5. 2.

III. 4: *yady ṛkta oṃ bhūr iti gārhapatye juhuyād; yadi yajuṣṭa oṃ bhuvo janad iti dakṣiṇāgnau juhuyād; yadi sāmata oṃ svar janad ity āhavanīye juhuyād; yady atharvata oṃ bhūr bhuvaḥ svar janad om ity āhavanīya eva juhuyāt;* vgl. GB. I. 3. 3, wo *brahmataḥ* statt *atharvataḥ*.

Von großem Interesse, aber leider sehr verdorben ist die Stelle (VI. 8): *somarūpeṣūkta ācāryakalpo;*[1] *brāhmaṇaṃ tu bhavati trayastriṃśad vai yajñasya tanva ity ekānnatriṃśopākamagnim* (v. l. *'pākanagnim, pākajagrim*) *aśvaṇāyām* (v. l. °*ṇām*) *ity arthalopān nivṛttis trīṇi vā caturgṛhītāny anuvākasyety ācārya ete nityakalpā(yā)rtvijy eta rūpayasāṃ* (°*sān*) *tanvām ārtim ārchetām vo*(v. l. *co*)*tarāṃ vā saṃdhiṃ saṃdhāya juhuyād iti taittirīyabrāhmaṇam* (v. l. *maitrīyabrāhmaṇam*) usw. Etwas weiter wird ein Vājasaneyibrāhmaṇa genannt, womit wahrscheinlich auf Śat. Br. XII. 6. 1. 3 gedeutet wird (nämlich *vājasaneyībrāhmaṇam oghena mantrāḥ kḷptāḥ prajāpataye svāhā dhātre svāhā pūṣṇe svāheti*). Was aber immer die Bedeutung der Worte sein möge, deutlich wird hier das Gopathabrāhmaṇa zitiert, und zwar II. 2. 10.

Ein schlagendes Kriterium um sicher zu stellen, zu welcher vedischen Schule ein Sūtratext gehört, ist, wie wir schon oben sahen, die Weise wie die vedischen Strophen und Formeln zitiert werden. Eine Untersuchung unseres Sūtra nun auf diesen Punkt liefert ein wichtiges Ergebnis, das ganz und gar mit der oben gemachten Bemerkung in Einklang steht, daß in Bezug auf Inhalt und Weise der Bearbeitung das Kauśika- und das Vaitānasūtra einer- und das Prāyaścittasūtra andererseits sich nicht berühren. Ich meine nämlich den unwiderlegbaren Beweis liefern zu können, daß unser Sūtra ein Sūtra der Paippalādas, nicht der Śaunakins ist, wie dies für das Kauśika- und Vaitānasūtra feststeht.

Man findet im Prāyaścitta:

I. die Pratīkas von Mantras und Sūktas, die sich nicht in der Vulgata, d. h. in der Śaunakaredaktion der Atharvavedasaṃhitā vorfinden.

---

[1] Deutet auf III. 1—3; vgl. *ZDMG.* LVII, S. 741.

Es ist mir gelungen, einige dieser Sprüche in unserer Paippalādasaṃhitā zu finden.

II. Mantras, mit von der Vulgata abweichenden Lesarten.

III. Mantras, die, wohl in der Vulgata vorkommend, vollständig mitgeteilt werden.

IV. Eine Dreizahl Zitate, eines von einem Sūkta und zwei jedes von einer Doppelstrophe, die in Pratīka zitiert, nicht in der Vulgata vorkommen, wohl aber im Kauśikasūtra. Wäre diese Tatsache allein konstatiert, so könnte man, bloß dieser Tatsache Rechnung tragend, annehmen, das Prāyaścittasūtra setze, ebenso wie das Vaitānasūtra, die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraus. Das würde aber ganz oberflächlich geurteilt sein, denn man findet auch

V. einen Mantra vollständig zitiert, der, vermutlich nicht zur Atharvasaṃhitā gehörig, auch im Kauśikasūtra vollständig angetroffen wird. Setzte unser Sūtra die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraus, so wäre auch hier Zitierung der Anfangswörter zu erwarten.

Die oben gemeinten Mantras sind:

Zu I. *mitraḥ pṛthivyā adhyakṣa iti* I. 2.
ayaṃ mā loko 'nusaṃtanutām iti I. 5.
punas tvā prāṇa iti pañcabhiḥ II. 4.
anaṅgaṃ dhītī vety[1] *aṣṭabhiḥ* II. 5.
yayoḥ sarvam iti sūktena II. 9.
eṣa te agne III. 7.
ayaṃ yajña iti V. 5.[2]
pṛthivī vibhūvarīti VI. 2.
devānāṃ devā iti dve VI. 3.
samā digbhya iti drābhyām VI. 5.[3]

[1] Var. l. *dhītī cety*°, *dhītevety*°.

[2] Ist höchstwahrscheinlich Pratīka von T. Br. II. 5. 5 1; vgl. Āp. Śrs. IX. 17. 1.

[3] Die ganze, freilich verdorbene Stelle ist wichtig; sie lautet: *rathaṃtaraṃ cet stūyamānaṃ vyāpadyeta samā digbhya iti drābhyām juhuyād yavādīnām āpannānāṃ vyāvṛttānām uttarāsām yathāliṅgam drābhyām juhuyāt.*

Zu II. *samudraṃ tvā prahiṇomi* IV. 3. AV. X. 5. 23 hat dagegen *samudraṃ vaḥ prahiṇomi.*[1]

Zu III. Es sind AV. XIX. 40. 1, 2, 3 in Prāy. Sū. I. 3; I. 4.
AV. VII. 26. 4 in Prāy. Sū. V. 2.

Zu IV. *vāta ā vātu bheṣajam iti sūktena* II. 5; vgl. Kauś. 117. 4.
ayaṃ no agnir adhyakṣa iti dvābhyām I. 5; VI. 5; vgl. Kauś. Sū. 89. 13 (also die zwei Strophen *ayaṃ no agnir* und *asmin sahasram*).
agnināgniḥ saṃsṛjyata iti dve VI. 1; vgl. Kauś. Sū. 108. 2 (also die beiden *agnināgniḥ* und *tvaṃ hy agne*).

Zu V. *yan me skannam ity etāyarcā*, worauf der Spruch vollständig gegeben wird I. 3 (III. 4 in Pratīka); vgl. Kauś. Sū. 6. 1.

Vorläufig läßt sich über die Frage, welche von den in Pratīka zitierten Mantras sich wirklich auch in der Paippalādasaṃhitā nachweisen lassen, schon soviel mit Gewißheit sagen, daß wenigstens drei[2] (und zwar drei Mantras, die sich, soweit mir bekannt ist, aus keiner anderen Saṃhitā belegen lassen) dieser Saṃhitā entnommen sind; zwar lautet einer[3] in unserem Sūtra ein wenig anders (*samyagdigbhyaḥ* ist der Anfangsvers von Paipp. XV), aber die Identität steht fest, eine der beiden Lesarten muß entstellt sein. Das Pratīka des Sūkta *vāta ā vātu* kommt, wie schon bemerkt ist, auch im Gopathabrāhmaṇa vor. Da sich unser Prāyaścittasūtra diesem Brāhmaṇa anschließt, stützt diese Tatsache meine oben ausgesprochene Ansicht, daß beide Texte zur Paippalādaschule gehören. Stehen mit dieser Auffassung nun auch die anderen Zitate in Einklang? Diese Frage kann nur eine nähere Untersuchung der Paippalādasaṃhitā be-

[1] Die Paipp. Saṃh. XVI, Fol. 205 *b* hat: *samudraṃ vo 'pasṛjāmi sva(ṃ) yonim apīhi.* Vielleicht kommt der Spruch mit *samudram tvā prahiṇomi* noch anderswo vor.

[2] Der erste der sub I. zitierten kommt vor: Paipp. S XV, Fol. 160 verso, der neunte: Fol. 161 recto.

[3] Der letzte der sub I. zitierten Sprüche; daß wirklich auf Paipp. S. XV, 1 gedeutet wird, geht aus dem Inhalt der folgenden Strophen (vgl. oben S. 203, Note 3) hervor, wo die Rede ist von dem *rathaṃtara, bṛhat, vairūpam sāma, vairājam sāma.*

antworten. Damit eine Kritik möglich sei, lasse ich hier eine Aufzählung der Mantras folgen, die in unserem Sūtra im Pratīka zitiert werden:

AV.	I. 4.	4	(II. 1).	AV.	VII. 83.	3	(IV. 1).
	I. 6.	1, 2	(II. 4).		VII. 86.	1	(I. 5; VI. 9).
	I. 19.	1	(II. 4; VI. 9).		VII. 94.	1	(VI. 3).
	I. 20.	4	(II. 3).		VII. 97.	2	(VI. 5).
	III. 10.	7	(II. 4).		VII. 106.	1	(III. 4).
	III. 20.	5	(VI. 1).		VII. 111.	1-2	(II. 5).
	III. 21.	7	(II. 5).		XI. 2.	29	(IV. 1).
	IV. 2.	7	(IV. 3).		XII. 1.	19	(I. 3).
	IV. 15.	10	(II. 7).		XII. 1.	29	(I. 3).
	V. 3.	1-6	(II. 5; VI. 1).		XII. 2.	6	(II. 5).
	VI. 4.	1	(II. 6).		XII. 12.	7	(III. 7).
	VI. 35.	1	(II. 3).		XIII. 1.	12	(II. 6).
	VI. 41		(II. 5).		XIII. 1.	59	(VI. 5).
	VI. 49.	3	(V. 6).		XIV. 2.	47	(VI. 5).
	VI. 53.	1	(VI. 5).		XIV. 2.	71	(IV. 2).
	VI. 53.	3	(I. 2).		XVIII. 2.	27	(II. 9).
	VI. 55.	3	(II. 4).		XVIII. 3.	6	(II. 5).
	VI. 88.	1	(VI. 3).		XVIII. 3.	7[1]	(V. 3).
	VII. 8.	1	(I. 5; II. 4).		XVIII. 4.	13	(II. 9).
	VII. 17.	2	(II. 4; IV. 1).		XVIII. 4.	28	(II. 5).
	VII. 25.	1	(I. 5; VI. 9).		XIX. 16.	1	(I. 5; II. 1).
	VII. 26.	2	(V. 2).		XIX. 17.	1	(III. 4).
	VII. 26.	3. *c*	(II. 2).		XIX. 52		(II. 5).[2]
	VII. 33.	1	(VI. 2. 5).		XIX. 55.	5	(II. 7).
	VII. 63.	1	(II. 1).		XIX. 59.	1	(II. 4; II. 8).
	VII. 67.	1	(I. 4; VI. 2,9).		XX. 46.	3 od. 98. 2	(VI. 1).[3]
	VII. 73.	11	(II. 4).		XX. 127.	12	(V. 2).
	VII. 82.	4	(V. 3).				

[1] Wird *pāda* für *pāda* fast ganz zitiert.

[2] Nicht durch den Pratīka, sondern durch das Wort *kāmasūktena* angedeutet.

[3] Unsicher; der Pratīka lautet nur: *sa tvaṃ naḥ*; viele Ṛkverse fangen damit an

Diese Liste gibt noch zu den folgenden Bemerkungen Anlaß. Buch xv der Vulgata wird in unserem Sūtra gar nicht zitiert. Nach Roths Untersuchungen soll es in der Paippalādasaṃhitā auch ganz fehlen. Von Buch xix der Vulgata, welches ebenfalls beinahe ganz der Paippalāda abgeht, ist mit Sicherheit nur eine Strophe im Sūtra nachzuweisen. Von den Totenliedern der Vulgata (Buch xviii), die in der Paippalādasaṃhitā nicht gefunden werden, finden wir einige Strophen zitiert. Möglich ist es, daß diese Strophen in dem uns abhanden gekommenen Pitṛmedhabrāhmaṇa wohl vorhanden waren (vgl. oben S. 195) und deshalb nicht *sakalapāṭhena* gegeben werden.

Als eine schwache Erinnerung an die Schule, der unser Sūtra angehört, ist wohl auch die Unterschrift desselben in der Berliner Hs. zu betrachten, die so lautet: *śrīmad guru atharvaṇācāryapippalādaśamyum ātharvaṇāya namaḥ* und etwas weiter: *iti śrautasūtraṃ śrīmadguru atharvaṇācāryapippalāyana samāpto 'yam* (sic!). Welche aber immer die Beweiskraft dieser Worte sein möge, es steht meines Bedünkens nach dem oben gesagten fest, daß unser Sūtra ursprünglich ein Sūtra der Paippalādas gewesen ist, das sich dem Gopathabrāhmaṇa anschließt, welches seinerseits höchstwahrscheinlich ebenfalls ursprünglich zu derselben Schule gehört hat. ‚Ursprünglich‘ sage ich, denn es sind noch zwei Punkte zu erörtern. Erstens nämlich wird im Vaitānasūtra an zwei Stellen, wie es scheint, auf das Prāyaścittasūtra Bezug genommen; Vait. 11. 6 lautet: *somarūpāṇy anudhyāyet*: ‚er (der Brahman) soll (jedesmal) nach (jeder Handlung) sich der Gestalten des Soma erinnern‘. Diese *somarūpāṇi* nun werden alle im Prāyaścittasūtra (iii. 1—3), aufgezählt; vgl. auch Vait. 16. 5 und oben S. 202. Auch mit dem Gopathabrāhmaṇa berührt sich das Vaitānasūtra mehrere Male; viele Stellen stimmen wörtlich überein. An einer Stelle wird sehr bestimmt auf das Brāhmaṇa verwiesen, wo Vait. 17. 11 von dem *anubrāhmaṇinaḥ* die Rede ist.[1] Zwei Wege der Erklärung dieser Tatsache stehen uns offen: erstens kann man annehmen, daß das Vaitānasūtra nicht auf unser Brāhmaṇa und

[1] Vgl. *G. G. A.* 1900, S. 405.

unser Prāyaścittasūtra verweist, sondern auf allgemein atharvanische Überlieferungen, die auch im Brāhmaṇa und im Prāyaścittasūtra verarbeitet sind. Zweitens, und ich für meine Person würde dies für das Wahrscheinlichste halten, kann man annehmen, daß schon früh die Erinnerung an die ursprüngliche Herkunft und Zugehörigkeit des Brāhmaṇa und Prāyaścittasūtra verwischt ist und alle diese als zueinander gehörig betrachtet worden sind. Vielleicht waren das Brāhmaṇa und Prāyaścittasūtra, denen sich das Vaitāna ursprünglich angeschlossen hatte, schon früh verloren gegangen und durch die Texte der nahe verwandten Paippalādas ersetzt. Dafür ließen sich Analogien aus der Veda- und Sūtralitteratur beibringen: ich erinnere an die Tatsache, daß die Taittirīyakas ein Stück Ritual von den Kaṭhas übernommen haben (TBr. III. 10), das sie noch als Kāṭhakasūtram bezeichnen. So pflegen die Baudhāyanīyas das Ritual der Kaukilīsautrāmaṇī, welches ihren Ritualtexten abgeht, von den Āpastambins überzunehmen. Der modernen Kritik ist es vorbehalten geblieben den Nachweis zu liefern, daß jene Atharvantexte ursprünglich verschiedenen Śākhās angehören.

Detailuntersuchungen, wie die oben gebotenen, dürften vielleicht einiges Licht verbreiten über die noch in so manchem Punkte dunkle vedische Litteraturgeschichte.

Utrecht, Juni 1904.

Die Kohler-Peisersche Hammurabi-Übersetzung.[1]

Von

Dr. M. Schorr.

In Hofrat Grünhuts ‚Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart', Bd. xxi, S. 373—388 hat Prof. D. H. Müller eine ausführliche Rezension dieses Werkes geboten, wo hauptsächlich die juristische Seite desselben einer scharfen, aber wohlbegründeten Kritik unterworfen wird.

An mehreren eklatanten Beispielen wird von Müller der Nachweis geliefert, daß nicht nur der Zweck dieses Werkes nicht erreicht wurde: eine sowohl philologisch wie auch juristisch richtige Wiedergabe des Gesetzes zu bieten, sondern auch, daß durch die oberflächliche, ungenaue, oft falsche Übersetzung Peisers der Jurist Kohler irregeleitet wurde, und so das Werk das juristische Verständnis des Urtextes nicht gefördert, vielmehr erschwert und verdunkelt hat.

Indem nun bezüglich des juristischen Wertes sowohl der Übersetzung wie auch der Erläuterung und der Darstellung auf jene Rezension Müllers hier verwiesen wird, soll im folgenden hauptsächlich eine philologische Nachprüfung der Peiserschen Übersetzung gegeben werden. Dieselbe kündigt sich ausdrücklich als eine ‚wörtliche' an und daraufhin soll sie geprüft werden, wobei allerdings das ‚Sinngemäße' nicht zu Schaden kommen darf.

---

[1] *Hammurabi's Gesetz* von J. Kohler und F. E. Peiser. Bd. i. Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung. Leipzig. Verlag von Eduard Pfeiffer. 1904. 146 S.

Prolog.

Kol. I 11. P.[1] übersetzt: ‚dem göttlichen Herrn des Rechts', folgt also der Lesung Scheils: ilu bêl kit-tu, die aber unrichtig ist, weil es dann kit-tim (gen.) heißen müßte. Es ist vielmehr das Ideogramm EN. LIL mit dem phonet. Komplement *ut*: bêlût (st. constr.) zu lesen und im Zusammenhang mit dem folgenden Vers zu übersetzen: ‚die (göttliche: ^{il} determ.) Herrschaft über die Gesamtheit der Menschen.'[2]

Ibid. 12. kiššat ni-ši(g). P.: ‚die Knechtschaft der Menschen'. In einer Note verweist P. auf § 117 (Kol. III *a* 63, 59, 69), woraus angeblich die Bedeutung von *kiššatu* bestimmt werden kann. Doch beweisen jene beiden Stellen absolut gar nichts. ‚Kiššatu' wird von ‚kiššûtu', pl. kiššâte (nach Analogie von ḫidûtu, pl. ḫidâte) auch fernerhin durch die Del. HWB. 360 *b*, 361 *a* bestimmte Bedeutungsnuance unterschieden werden müssen. Kann man denn etwa: pâḳid kiššat šamê mit ‚der da beaufsichtigt die Knechtschaft des Himmels' übersetzen? ‚König der Knechtschaft' gibt auch logisch keinen rechten Sinn.

Kol. II 23. še-mu ^{ilu} Šamaš da-num. So transkribiert Scheil und übersetzt: ‚favori de Šamaš, puissant', hingegen P. ‚der Günstling Šamaš, des Richters', was aber grammatisch falsch ist, weil es dann *daianim* (vgl. Kol. XXIV *a* 85: da-a-a-nim) lauten müßte. Die Übersetzung Scheils ist richtig, nur muß das letzte Wort ideographisch DA. LUM (= dannum) transkribiert werden.

Ibid. 24–25. Das Original bietet išid (…) Sippar und nicht: (al) Sippar, wie Scheil transkribiert, und dem P. folgt. Es ist daher zu übersetzen: ‚der befestigt hat das Fundament von Sippar'.

Ibid. 48. Anm. 5 zu dieser Zeile trifft nicht zu. Ṣalûlu wird durchwegs AN. ŠUR geschrieben, AN ist also hier nicht charakteristisch, um daraus Schlüsse für die Vergöttlichung zu ziehen.

Ibid. 63—65. mu-uš-te-iṣ-bi pa-ar-zi ra-bu-u-tim ša ^{ilu} Ninni. P.: ‚der es umschließen ließ mit den großen Kapellen der Nanna' (s. auch

---

[1] P. = Peiser.

[2] Vgl. jetzt Ungnad, *Z. A.* xviii, 8, Anm. 2 und Harper zur Stelle.

Anm. 7). Diese Übersetzung ist wohl mehr erraten. Wort- und sinngemäßer ist die Übersetzung Delitzschs (in der Vorlesung): ‚der da befestigt die erhabenen Satzungen der Nanna‘.

Kol. III 8. Zu ka-ad-ru-um vgl. jetzt Delitzsch in der *OLZ.* 1904, S. 93, wo die Lesung kadru (mit *d*) festgestellt wird.

Ibid. 11. mu-ri-iš übersetzt P. gegen seine Vorgänger: ‚der kultiviert‘, indem er es von erêšu ($א_5$) ‚bebauen‘ herleitet. Davon müßte aber Part. II, 1 *murriš* lauten. Das Richtige bietet Winckler: ‚der erfreute‘, also St. $ר א_4 ש$.

Ibid. 27—30. ša u-ša-ak-li-lu-šu e-ri-iš-*tum* il MA. MA. P.: ‚den sie (wer?) vollenden lassen den Wunsch Mamas‘. Sowohl gegen P. als auch gegen Scheil: ‚objet de l'affection de Mama‘ spricht die Form, das Wort müßte *iršat* (st. konst.) lauten. Gegen Wincklers Übersetzung: ‚welchen erschuf die weise Ma-ma‘ wäre noch am wenigsten einzuwenden.

Ibid. 51. In Anm. 16 führt P. die Lesung *širîtim* an, was wohl ein Druckfehler sein mag, denn das Original (auch Scheil) bietet ganz korrekt te-ri-tim. Vielleicht liegt in têrêtim ein Wortspiel mit dem vorangegangenen Têlîtim, worin — wie Scheil schon erkannt hat — ein Gottesname steckt. Harper[1] übersetzt: ‚the favorite of the exalted god (oracle)‘.

Kol. IV 4. mu-še eš-ki nu-uḫ-ši-im a-na ŠID. LAM. P.: ‚der ausgießen läßt Reichtum für Šitlam‘. Besser: ‚der tränken ließ mit Überfluß Š.‘. Zur Konstruktion mit *ana* vgl. Ungnad, *Z. A.* XVIII, 47 (§ 54).

Ibid. 11. mu-uš-pa-az-zi-ir. In der Anm. 2 zu dieser Zeile proponiert P. die eventuelle Ableitung dieses Wortes von basâru — Friedensbotschaft bringen — ‚nach den eigentümlichen Lautverwirrungen dieser Inschrift‘. Es zeugt von einer oberflächlichen Prüfung des Lautbestandes dieses Textes, wenn P. von Lautverwirrung

---

[1] R. F. Harper, *The Code of Hammurabi.* Chicago. The University of Chicago Press. 1904.

spricht. Die Lautverwechselungen unterliegen ganz bestimmten Regeln.[1] Jedenfalls kommt im ganzen Gesetzbuch — soweit ich sehe — nirgends *pa* = *ba* vor, so daß P.'s eventuelle Ableitung des obigen Stichwortes von basâru hinfällig ist.

Ibid. 23. a-ša-ri-id šar ali. P.: ‚der thronberechtigte Stadtkönig'. Das erste Wort ist zu frei übersetzt, *šar ali* muß aber als Pluralkompositum gefaßt[2] und somit der ganze Satz: ‚der Führer der Stadtkönige' übersetzt werden.

Ibid. 46. P. übersetzt: ‚der Knecht, dessen Werke . . .', indem er blind der Transkription SCHEILS: *ardu* folgt, während das Original klar und deutlich *ša* bietet.

Ibid. 53. mu-še-bi ki-na-tim. P.: ‚der schuf Familien', also von ‚kinâtu-Gesinde'. Im Kontext mit dem Folgenden wäre wohl besser: ‚der ausstrahlen läßt Wahrheit' (pl. von kittu).[3] Der Gebrauch des Plurals (fem.) für Abstrakta ist, wie schon längst bekannt, auch sonst im Assyrischen belegt; vgl. ši-kin ḫi-da-a-ti u ri-ša-a-ti Neb. IV 9, ferner in unserem Texte (§ 117) ki-iš-ša-a-tim (Z. 59) ‚Botmäßigkeit'. Vgl. im Hebr.: צְדָקוֹת, מֵישָׁרִים.

Ibid. 62. u-šu-bi-u me-e [il] Ninni. Gegen SCHEIL: ‚a glorifié les noms de Ninni'[4] übersetzt P., indem er das zweite Wort *šib-e* liest: ‚der glänzen ließ den Zeugen der Ninni'. Die Unmöglichkeit dieser Lesung hat schon MÜLLLER aus graphischen Gründen in der genannten Rezension S. 384 nachgewiesen. Was soll übrigens der Sinn dieser Übersetzung sein?

Die Gesetze.

§ 1—2.

Kol. V 28. ne-ir-tam. P.: ‚Zauberprobe', während ki-iš-bi (Z. 34) mit ‚Verfluchung' übersetzt wird; beides ist willkürlich. *Nêrtu* und

---

[1] Vgl. UNGNAD, *Z. A.* XVII, 354 ff.

[2] UNGNAD, *Z. A.* XVII, 362.

[3] Ähnlich übersetzt auch HARPER, l. c. S. 7.

[4] me e faßt SCHEIL als Plural des sumer. MU = šumu ‚Name'. Vgl. auch § 185, Z. 33: i-na ME-e-šu ‚auf seinen Namen'.

kišpu sind, wie schon Scheil auf Grund von Tallquist, iii 85, viii 16 festgestellt hat, zwei Grade der Zauberei. Ansprechend ist Müllers Zusammenstellung des Wortes nêrtu mit arab. نحر ,schlachten', also ,Tötung (durch Zauberei)'.

Nach P.'s Übersetzung ist der Sinn dieser beiden ersten Gesetze konfus, zum Teil einander widersprechend. Den richtigen Sinn hat Müller in seinem Werke wiedergegeben, was jetzt auch Kohler zugibt.[1]

Id-da-ak wird hier und überall weiter von P. ungenau ,er soll sterben' übersetzt, während es ,er soll getötet werden' bedeutet. Auch in den biblischen Strafgesetzen heißt es fast immer: יוּמַת und nicht יָמוּת.

§ 3.

Kol. V 57 ff. a-na ši-bu-ut ṣa-ar-ra-tim u-zi-a-am-ma.[2] P.: ,wider die Zeugen Lügen vorbringt' — so der unrichtigen Transkription Scheils ši-bu-tu folgend. ûṣiam-ma ist Prät. i, 1 und kann nur intransitive Bedeutung haben. Die transitive Form für ,vorbringen' müßte lauten *ušêṣi* oder *uštêṣi* (vgl. Kol. VIII 46). Die beiden Nomina aber können nur als Status-Konstruktus-Verbindung gefaßt werden, daher ist zu übersetzen: ,Wenn jemand zur Zeugenschaft der Feindseligkeit (Lüge) auftritt'. Vgl. hebr. עֵד שְׁקָרִים Prov. 12, 17.

§ 4.

Kol. VI 1 ff. šum-ma a-na ši-bu-ut šeïm u kaspim u-zi-a-am. P.: ,Wenn er den Zeugen Korn oder Geld gebracht hat' — das ist Unsinn. In der Anmerkung gibt P. die richtige Übersetzung nach Delitzsch. Auch Müller a. a. O. hat das Richtige getroffen.[3] Von der richtigen Empfindung geleitet, hat auch Kohler Delitzschs Übersetzung in seiner juristischen Wiedergabe verwertet. In allen bisherigen Ausgaben des Gesetzbuches werden § 3 und § 4 nach

---

[1] *Deutsch. Littz.* 1904, S. 299 ff.

[2] Bei Scheil irrtümlich: u-*uz*-zi-am-ma.

[3] Dagegen übersetzt Harper wiederum falsch: ,If a man (in a case) bear witness for grain or money (as a bribe)' (!).

SCHEIL getrennt, was aber unzulässig ist, denn beide Paragraphen gehören eng zueinander, ebenso §§ 23—24, 35—36, 62—63, 138—140, 142—143, 146—147, 151—152, 186—187 und mehrere andere, überall dort, wo in mehreren Absätzen von demselben Rechtssubjekte mit Rückbeziehung auf die Hauptbestimmung die Rede ist.

§ 5.

Kol. VI 17. u-ka-an-nu-šu-**ma**. P.: ‚wenn man ihn davon überwies'. Man sieht, wie der Sinn des Textes P. hier dazu gedrängt hat, *ma* temporell, resp. konditionell zu fassen, was ihm auch sonst einigemal passiert, ohne daß er aber die prinzipielle Bedeutung dieser Partikel für die präzise juristische Wiedergabe des Textes, wie sie MÜLLER a. a. O. 252 ff. überzeugend nachgewiesen hat, geahnt hätte.

Ibid. 21. a-du 12-šu. P. übersetzt hier und überall, wo *adu* mit einer Zahl vorkommt, dieses Wort durch ‚samt'. Das ist absolut falsch, denn *adu* ist das Multiplikationszeichen, wie aus den Senkereh-Tafeln (IV R 40) unzweifelhaft hervorgeht und ebenso aus einigen Berliner Tafeln.[1] Vgl. besonders auch: sibitti šunu, sibitti šunu, *si-bit a-di šina* šunu,[2] was doch nur ‚sieben zweimal = 14' bedeuten kann. Nicht minder evident ist die multiplikative Bedeutung des a-du (oder a-di) aus § 169, Z. 33, wo a-di[3] šinîšu nicht anders als ‚zweimal', ‚zum zweitenmal' gefaßt werden kann. Von welcher Wichtigkeit übrigens die Interpretation dieses Wörtchens für die Erkenntnis des Geldstrafsystems in unserem Gesetzbuche ist, ersieht man aus den scharfsinnigen Ausführungen MÜLLERS, l. c. 81 ff.

Ibid. 23. u i-na pu-uḫ-ri-im. P.: ‚aber aus der Versammlung...'. Zunächst ist richtiger: ‚in der Versammlung, öffentlich'. u = ‚aber' gibt hier gar keinen Sinn, denn die Enthebung vom Richteramte

---

[1] Nach einer freundl. brieflichen Mitteilung von DR. MESSERSCHMIDT in Berlin.

[2] *Cuneif. Texts,* XVI, pl. 15, Kol. V 57.

[3] UNGNAD in *Z. A.* XVIII, 38, Anm. 2 will im Original ein etwas verwischtes *na* sehen, also a-na, was aber sicher unrichtig ist, wenn man genau *na* und *di* graphisch überall vergleicht. Auch HARPER bietet *di*.

bildet keinen Gegensatz zur zwölffachen Geldstrafe, es muß daher ‚auch' (mit Betonung!) übersetzt werden. Die prägnant juristische Bedeutung dieser Kopula im Sinne einer Steigerung hat Müller über allen Zweifel klar a. a. O. S. 246 nachgewiesen.

Ibid. 30. u-ul uš-ta(!)-ab. In Anm. 5 zu dieser Zeile erachtet P. die sicherlich als leicht erklärlicher Schreibfehler anzusehende Form für gesichert durch Kol. VIII*a* 80, wo angeblich uš-**ta**-am-ma stehen soll, und knüpft daran Schlüsse bezüglich dieser unmöglichen Verbalform. Indes steht an der herangezogenen Stelle ganz deutlich und unzweifelhaft uš-**ša**-am-ma, was regelrechtes Präs. I, 1 ist und somit die Bemerkung P.'s hinfällig macht. Wenn P. dort das Original eingesehen hat und nicht blind der irrtümlichen Transskription Scheils gefolgt ist, muß man seine Anmerkung unbegreiflich finden.

§ 9.

Den Unterschied zwischen einer bloß wörtlichen und einer wörtlichen, aber auch sinngemäßen Übersetzung möge man durch Vergleichung der Wiedergabe dieser sehr komplizierten Bestimmung bei P. einer- und bei Müller anderseits abschätzen.

§ 13.

Kol. VIII 16, 18. da-a-a-nu . . . i-ša-ak-ka-**nu**-šum-ma. P.: ‚soll der Richter den Termin festsetzen'. Aus der Verbalendung ersieht man, daß *daianû* als Plural zu fassen ist,[1] und daß hier also von einem Richterkollegium die Rede ist, ebenso Kol. VII 27, XII *a* 15, XIII *a* 19, XIV*a* 34, es muß also überall an diesen Stellen ‚die Richter' übersetzt werden. Der Form daianû (pl.) entspricht auch aḫ-ḫu § 166, Z. 61 mit folgendem Plural des Verbs, ebenso § 179, Z. 41: aḫḫûša ul ibaggarûši. Der Genetiv Plur. liegt vor Kol. VI 28: da-a-a-ni, ebenso V*a* 31, XII*a* 13, XIV*a* 29. Im ganzen Gesetzbuch ist nirgends von einem einzelnen Richter die Rede, sondern von mehreren, was darauf hinweist, daß alle rechtlichen

[1] Zur Pluralendung û vgl. Del. *Gramm.* S. 183.

Angelegenheiten von einem Richterkollegium (drei Richter?) beurteilt wurden, was auch durch die zahlreichen rechtlichen Urkunden aus dieser Zeit bestätigt wird.[1]

§ 25.

Kol. IX 57. nu-ma-at. P. läßt das Wort unübersetzt, Scheil: ‚le bien', ebenso Müller: ‚Besitz' und Harper: ‚furniture', doch die Etymologie des Wortes wird von keinem berührt. Ich möchte eine Vermutung wagen, indem ich das Wort von einer Wurzel אום herleite. Mit dem Präfix *m* und der Femininendung muß ein von diesem Stamm gebildetes Substantiv nach dem Barthschen Lautgesetz[2] *nûmtu*, entstanden aus *ma-ûm-tu **na-ûm-tu ***nu-ûm-tu,[3] der stat. konstr. *nûmat* lauten. Etymologisch und formell würde es ganz dem hebr. מְאוּמָה entsprechen, während anderseits auch die Bedeutung *quidquam* wie im Hebräischen auch hier gut passen würde. Somit hätte מְאוּמָה mit ass. *mimma* nichts zu tun, und würde mit dem Worte מוּם zusammenhängen,[4] das Olshausen vom Stamme אום = חום ‚schwarz sein' herleitet, und zu dem er auch מְאוּמָה stellt, in der Bedeutung ‚ein Fleckchen' wie das franz. point.[5] Der kurze Vokal in der ersten Silbe (nu-ma-at) bildet keinen Einwand, weil auch sonst im Kod. Ham. die Länge des Vokals nicht immer ausgedrückt wird.

Ibid. 62. il-te-**di**. So bietet das Original, was Scheil schon mit Recht als Schreibfehler für il-te-*ki* ansieht.

In Anm. 1 zu dieser Zeile vermutet P., daß *iltedi* als kontrahiert für *iltamadi* gedacht werden könnte, daß man dann für *numat* eine Bedeutung etwa wie ‚Harem' annehmen müßte, was besser im Kontext passen würde. Dagegen ist nun folgendes einzuwenden:

---

[1] Vgl. Meissner, *Altbab. Privaturkunden*, Nr. 43 u. a.

[2] Barth, *Nominalbildung*, S. 234.

[3] Wegen des folgenden Labials übergeht *na* in *nu* (*ibid.* 233).

[4] Hiob 31, 7 geschrieben: מְאוּם. Interessant ist das Wortspiel in Numeri Rabbah C. 7 (ed. Wilna, S. 40 unten) in der Interpretation von II Reg. 5, 20: מאומה אמרת ומומי אתה נוטל.

[5] Olshausen, *Hebr. Gramm.* § 205 (nach Gesenius, *WB.* S. 415).

1. Wohl wäre es an und für sich möglich, daß im Inlaut der labiale Nasallaut *m* auch dort als labialer Spirant *v* ausgesprochen wurde, wo ihm im Hebr. ein *m* entspricht, wie z. B. na'-i-ri (VR. 46, 43 *b*) = נָמֵר ‚Panther', u-šat-vi-iḫ und u-šat-iḫ (VR. 65, 5 *b*) von der Wurzel tamâḫu, das sicher mit hebr. תָּמַךְ verwandt ist.[1] Allein in unserem Text kommt die Form il-ta-ma-ad (Kol. IX *a* 69) ausdrücklich vor, u. zw. mit *ma* im Inlaut und nicht mit 𒉿 = va, wie z. B. Kol. XXV *a* 78: a-𒉿-a-tim = a-va-a-tim geschrieben, woraus klar hervorgeht, daß das Wort auch mit *m* gesprochen wurde und daß eine kontrahierte Form iltedi aus *il-ta-va(ma)-di für die Hammurabizeit unmöglich anzunehmen ist.

2. Der überhängende Vokal *i* am Ende des Verbums in Hauptsätzen, der wohl in assyrischen Texten nicht selten vorkommt,[2] müßte auch sonst in unserem Texte Analogien haben. Nun ist die einzige Stelle dafür im ganzen Gesetzbuch Kol. IX 34: êkallu i-pa-aṭ-ṭa-**ri**-šu, was Ungnad mit Recht als Schreibfehler, entstanden aus einer Dittographie durch Z. 26 und 32, ansieht,[3] ebenso wie Kol. IV 15—16: šu-ba-ti-*ši-in* in nu-uḫ-*ši-in* = nuḫšim. Hieher gehört auch Kol. XI 61: il-te-**di** (l. ḳi), veranlaßt durch id-**di**-nu in der vorangehenden Zeile, ebenso Kol. XI *a* 31: a-**ta** (l. bi)-*ša*, verschrieben durch das vorangehende še-ri-iq-**ta**-*ša*. Man wird also bei der Lesung *ilteḳi* bleiben und ‚irgend etwas wegnimmt' übersetzen müssen.

§ 26.

Kol. IX 69—X 1. a-la-ak-šu ga-bu-u. P.: ‚seinen ganzen Weg'. Das verstößt gegen die Grammatik und gegen den Sinn. Erstens heißt ‚ganz' überall im Bab.-Ass. *gabbu* und nicht gabû, zweitens müßte es nach dem sonstigen Gebrauch in unserem Texte *gabbam* (Kasusvokal mit Mimation) lauten. In der Anmerkung gibt P. die richtige Übersetzung ‚dem . . . befohlen ist', also ḳa-bu-u (Perm., Relativform). Es ist überhaupt merkwürdig, daß oft die falsche Über-

---

[1] Vgl. Del. *Gramm.* S. 104, 114.
[2] Del. *Gramm.* S. 254.
[3] *Ztschr. f. Ass.* xvii, S. 364.

setzung im Texte, während die richtige, sei es die eigene oder nach anderen, von P. in der Anmerkung angeführt wird.

§ 27.

Kol. X 22—23. i-li-ik-šu it-ta-la-ak. P.: ‚übernimmt seine Lasten', sachlich richtiger wäre ‚die Verwaltung'.[1]

§ 30.

Ibid. 68. u-ul i-na-ad-di-iš-šum. P.: ‚sollen die ihm nicht gegeben werden'. Sprachlich richtiger wäre ‚soll er ihm nicht geben'. Inaddin (Präs. I, 1) und innaddin (Präs. IV, 1) müssen genau auseinandergehalten werden, wenn die Übersetzung eine ‚wörtliche' sein soll.

Kol. XI 4. šu-**ma** muß prägnant ‚er selbst' übersetzt werden, ebenso § 31, Z. 11.

§ 33.

Kol. XI 40. NU. TUR ist phonetisch labuttû (HWB 373) zu lesen und bedeutet wahrscheinlich ‚Vorsteher, Präfekt'.

Ibid. 43. u lû. P.: ‚und', während es überall ‚oder' bedeutet. Für den Sinn ist das doch nicht gleichgiltig.

§ 39.

Kol. XII 32. ša i-ša-am-mu-ma i-ra-aš-šu-u. P.: ‚welches er gekauft oder (sonstwie) erhalten hat'. Für ‚oder sonstwie' gibt der Text keine Handhabe. Die richtige Fassung des *ma* verdeutlicht den Sinn: ‚das er, indem er es kauft, besitzt', d. h. durch Kauf als Eigentum besitzt.

§ 40.

Ibid. 39. Die Fassung des Zeichens, das sonst *aššatu* gelesen wird, als *šumma*, wofür aber keine Begründung gegeben wird, fördert nicht das Verständnis dieser dunklen Bestimmung.

---

[1] Vgl. Müller in *Zschr. f. öff. Recht*, Bd. XXXI, 380, wo aber der Hinweis auf § 178, Z. 81 auf einem Irrtum beruht: i-li-ḳu-ma stammt von laḳû ‚nehmen', nicht von alâku, weil es dann *illakû* heißen müßte.

§ 41.

Ibid. 49 ff. Die Übersetzung dieses Paragraphen, die P. im Anschluß an die von Delitzsch gegebene Erklärung der zwei Wörter: u-bi-iḫ (St. פוח) ‚eintauschen‘ und ni-ip-la-tim als Plural von nîpiltu (אפל) ‚Gegenleistung‘ gegeben hat, ist ohne Zweifel die einzig richtige.[1]

Nur ist das kleine û in Z. 60 nicht mit ‚aber‘, sondern ‚auch‘ als Steigerung wiederzugeben, ebenso § 43 (Kol. XIII, Z. 11), wo Kohler instinktmäßig ‚außerdem‘ mit Recht hinzufügt, so auch § 44, Z. 32.

§ 44.

Kol. XIII 22. a-aḫ-šu id-di-ma. Diese zwei Worte läßt P. unübersetzt, gewiß aus Versehen, dann scheint er aber seine Übersetzung nicht revidiert zu haben. Es ist also zu ergänzen: ‚nachlässig war‘.

§ 46.

Ibid. 49. u lû. P.: ‚sondern‘. Das ist natürlich falsch und verdunkelt den Sinn des ganzen Paragraphen, der mit dem vorigen inhaltlich eng verknüpft ist. Die richtige Übersetzung bietet Müller.

Ibid. 56. a-na ap-ši-te-im. P.: ‚gemäß dem Wachstum‘. In Anm. 2 vermutet P., daß das Wort eine Femininform von abšênu ist (s. HWB. s. v.), was möglich wäre. Sollte man es aber nicht (trotz des a) als Plural von *epištu*, pl. epšêti (vgl. Kol. XV 41 ip-še-tim) im Sinne ‚Ertrag‘ (des Feldes) fassen dürfen, ganz so wie im Hebr. מַעֲשֶׂה von der Saat gebraucht wird; vgl. בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ Ex. 23, 16, כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה זַיִת Hab. 3, 17?

§ 47.

Ibid. 63. eqlam e-ri-ša-am iq-ta-bi. P.: ‚über die Bebauung (?) des Ackers spricht‘. Sprachlich unzulässig gibt diese Übersetzung auch keinen rechten Sinn, denn was soll eine solche vage Ausdrucksweise besagen? Auch alle übrigen Übersetzungen, die ungefähr alle Scheil: ‚a chargé (un autre) de labourer le champ‘ folgen, sind unrichtig, weil eben das akzentuierte Hauptwort ‚einen anderen‘ im

---

[1] Auch Johns faßt so diese Stelle, wie ich aus Müller, *Gesetze Hamm.*, S. 95, Anm. 3 ersehe.

Texte nicht steht und willkürlich ergänzt wird. Der Satz könnte in dieser Form nicht anders lauten als ‚das Feld zu bebauen befiehlt', was aber im Kontext nicht gut paßt. KOHLER hat kraft seines juristischen Empfindens richtig den Sinn wiedergegeben: . . . . ‚und weigert er sich, es weiter zu bebauen'.[1]

Wo steckt aber das Wort ‚sich weigern'? Ich vermute im Worte iq-ta-bi, das mißverstanden wurde. Es ist iq-ta-**pi**[2] zu lesen, von einem Stamm $קפא_3$ herzuleiten, den wir im Arab. in قَفَعَ ‚s'abstenir' (BELOT) und im Neuhebr. in der Phrase: (Pesach. 118 *a*) אין הק"בה מְקַפֵּחַ שְׂכַר כָּל בְּרִיָּה in der Bedeutung ‚vorenthalten' wiederfinden. Also ist zu übersetzen: ‚das Feld zu bebauen sich zurückhält, sich weigert'.

Ibid. 64 ff. be-el eqlim u-ul u-up-pa-aṣ (z, s?) ir-ri-su-ma. P.: ‚soll der Herr des Ackers nicht nachgeben (?) seinem Bauern'. Die etymologische Herkunft des Verbums *uppaṣ*, für das man einen Stamm ופץ (oder אפץ) ansetzen müßte, ist bis nun unerklärt geblieben, und ebenso ist die Bedeutung nur erraten. Der Sinn erfordert allerdings die Bedeutung ‚nachgeben'. Wenn aber PEISER *irrisuma* als Substantiv zum vorangehenden Satz zieht, so verstößt das gegen die von MÜLLER nachgewiesene syntaktische Hauptregel in den Gesetzen, daß sowohl in einfachen Sätzen wie auch im Satzgefüge das Verbum immer ans Ende gestellt, niemals aber das Objekt dem Verbum nachgestellt wird.[3] Es ist vielmehr irrisu-ma als selbständiger Satz zu fassen und zu übersetzen: Er (der Pächter) muß es bestellen (betonendes ma!).[4]

---

[1] In Nr. 5 der *OLZ.* S. 164 kommt auch P. neuerdings in der Polemik über diesen Paragraphen gegen MÜLLER zum Schluß, daß die Erklärung des Bauern im Vordersatz ‚nur eine Weigerung des Bauern sein kann, weiter zu arbeiten, da er sein Auskommen nicht gefunden hat'.

[2] Für bi = pi brauchen wohl keine Belege aus dem Kodex und sonst aus den Texten dieser Zeit angeführt zu werden. Vgl. nur Kol. xv 18: bi-tum ib-bi-tu-u = pi-tum ip-pi-tu-u St. פתח.

[3] MÜLLER, *Die Gesetze Hammur.* S. 258. UNGNAD faßt gleichfalls *irrisuma* falsch als Objekt auf (*Z. A.* XVIII, 51), das zweite dort angeführte Beispiel beruht auf einer irrtümlichen Konstruktion. Es ist dort (Kol. VII *a* 48) ḫarranšû zum folgenden Satz zu ziehen, wie MÜLLER und HARPER richtig verbinden.

[4] Der Einwand P.'s (*OLZ.* l. c.), daß es als Verbum **i**-ir-riš heißen müßte, ist nicht stichhältig. Wohl geht dieser Vokal **i** in der III. Pers. Präs. I, 1 den

Doch der Sinn dieser Bestimmung wird erst klar durch die Phrase: ma-na-ḫa-ti-šu la il-lu-u (Z. 61—62), die sowohl Scheil: ‚à sa ferme il n'est pas allé', wie auch die späteren Übersetzer mißverstanden haben, während P. das Richtige (mit Fragezeichen) ungefähr erraten hat. Auf die genaue Bedeutung des Wortes *manaḫtu* führt § 49, Z. 41 ff. u ma-na ḫa-at e-ri-ši-im a-na damgari i-na-ad-di-in, wo die Bedeutung ‚Mühe, Kosten' sich geradezu aufdrängt. Das Wort stammt von *anâḫu* ‚seufzen', das im Ass. auch die spezielle Bedeutung ‚sich mühen' hat (HWB. s. v.), das Substantiv lautet regelrecht mânaḫtu, pl. mânaḫâte ‚Bemühungen, Kosten'. Das Verbum *il-lu-u* ist Plural und die ganze Phrase muß übersetzt werden: ‚weil seine Bemühungen nicht aufgegangen sind (nicht gelungen sind, keinen Erfolg hatten)'. Ganz im selben Sinne wird עלה im Neuhebräischen gebraucht: לא עָלְתָה בְּיָדוֹ ‚es ist ihm nicht gelungen'[1] (vgl. Lewy, *Nhbr. WB.* s. v.). § 47 ist also im Zusammenhang so zu übersetzen: ‚Wenn der Pächter, weil im ersten Jahre seine Bemühungen keinen Erfolg hatten, das Feld zu bestellen sich weigert, braucht[2] der Herr des Feldes nicht nachzugeben. Er (der Pächter) muß es bestellen. Nachdem sein (des Besitzers) Feld bestellt worden ist, erhält er von der Ernte das Getreide, gemäß seinen Verträgen.' Trotz der unklaren Übersetzung P. hat Kohler den Sinn richtig wiedergegeben. Der Einwand Müllers:[3] ‚Daß Jemand auf dem mit ihm

Verben primae א in unserem Texte als Präformativ zumeist voran, doch findet sich z. B. von akâlu sowohl i-ik-ka-al (Kol. XIII*a* 1 u. a.) wie auch i-kal (geschr. ni-kal Kol. XV*a* 13). Somit könnte auch ir-ri-iš neben i-ir-ri-iš stehen. Vgl. auch i-la-ka (Präs.) Kol. XXVI*a*, Z. 100.

[1] Vielleicht ist darnach auch Jer. 8, 22 zu erklären: מַדּוּעַ לֹא עָלְתָה אֲרֻכַת בַּת עַמִּי.

[2] Nur so kann hier übersetzt werden, gleich wie § 136 (Kol. VI 72): a-na mu-ti-ša u-ul i-ta-ar ‚zu ihrem Ehemanne braucht sie nicht zurückzukehren'. Vgl. Ungnad, *Z. A.* xvii, 375 (§ 16). Zu den dort angeführten Beispielen für das Präs. mit der Bedeutung ‚dürfen' sei noch genannt: Kol. VII*a* 12: mu-ut li-ib-bi-ša i-iḫ-ḫa-az-zi ‚der Mann ihres Herzens **darf** sie heiraten', ebenso Kol. XII*a* 36: i-na ap-lu-tim i-na-sa-aḫ ‚er darf ihn aus dem Sohnesverhältnis stoßen', ebenso Kol. XV*a* 94 ff. u. a. m.

[3] Grünhuts *Zschr. f. öff. Recht,* xxxi, 378.

geschlossenen Vertrag bestehen darf, braucht doch nicht erst durch ein Gesetz ausgesprochen zu werden!', ist nicht stichhältig, weil nach unserer Auffassung des Textes der Pächter einen sehr begründeten Anlaß hätte den Vertrag zu lösen, nachdem seine Arbeitsmühe sich nicht gelohnt hatte, und es ist ganz im Geiste des Hammurabigesetzes das Interesse des Großgrundbesitzers gegen das des Pächters zu wahren (ebenso § 45), trotz der frommen Versicherung im Prolog, das Gesetz bezwecke: ‚dannum enšam ana lâ ḫabâlim (Kol. I 37 ff.).'

§ 48.

Kol. XIV 11—12. šeam .... u-ul u-ta-ar. P.: ‚und (in diesem Jahre) .... Korn nicht gibt'. Diese Übersetzung, die obigen Satz zum Vordersatz, noch von *šumma* abhängig, hinaufzieht, ist ein schwerer grammatischer Verstoß. Erstens steht in allgemein giltigen (juristischen) hypothetischen Sätzen nach *šumma* — was schon Delitzsch in seiner Grammatik festgestellt hat[1] — immer das Präter., niemals das Präsens, was unser Gesetz fast ausnahmslos[2] bestätigt; es müßte also *utîr* heißen. Zweitens wird im ganzen Gesetzbuch in Hauptsätzen nur die Negation la, in Prohibitivsätzen dagegen nur *ul* mit folgendem Präsens gebraucht.[3] — Infolge dieser falschen Übersetzung hat auch Kohler den Sinn ganz mißverstanden. Das Feld ist nicht in den Händen des Gläubigers, sondern in denen des Schuldners, und nicht der Nutzpfandgläubiger ‚braucht sich die Mißerntejahre nicht anrechnen zu lassen' — das wäre doch ein wenig

---

[1] S. 359.

[2] Die Ausnahmsfälle, wo nach *šumma* Präsens vorkommt, möchte ich in Anlehnung an Ungnad (*Z. A.* xvii, 374—376, § 14 u. 17) folgendermaßen formulieren: *a*) bei den Vv. *bašû* und išû (§§ 48, 51); *b*) wenn im Vordersatz bloß von einer beabsichtigten, nicht von einer vollzogenen Handlung die Rede ist (§ 122, Kol. IV*a* 31 ff.; § 30, Kol. X 67; § 129, Kol. V*a* 50 ff.). In allen diesen Fällen muß das Präsens mit ‚wollen, beabsichtigen' wiedergegeben werden.

[3] Die Klassifikation der Negationspartikel bei Ungnad, l. c S 56 scheint mir nicht ganz einleuchtend. So ist in Abs. 4 *ul* sicher prohibitiv zu fassen, also: ‚du sollst nicht mein Vater sein'. Jedenfalls kommt in den Gesetzen im Nachsatz niemals *lâ*, im Vordersatz nirgends *ul* vor.

zu grausam — sondern im Gegenteil nimmt das Gesetz den Schuldner in Schutz, indem ihm die Tilgung der Schuld für ein Jahr prolongiert wird und auch (û!) die Zahlung der Zinsen für dieses Jahr entfällt.

Infolge desselben grammatischen Fehlers im § 49, Z. 36 und § 50, Z. 53, wo beidemal das Präsens i-li-ḳi-ma zum Vordersatz des Bedingungssatzes gezogen wird, hat Peiser auch hier den Juristen Kohler irregeleitet, so daß die ganze Gesetzgruppe § 48—52, die eine geschlossene Einheit bildet, dem Sinne nach verdunkelt und unverständlich wurde.

§ 52.

Dieser Paragraph hängt mit den vorigen, von § 48 angefangen, eng zusammen und handelt vom Nutzpfand, das in Händen des Gläubigers ist. Kohler faßt diese Bestimmung als selbständig, vom Pächter (im allgemeinen) handelnd auf, registriert sogar in der ‚Darstellung'[1] die § 45, 52 als zueinander gehörig, übersieht aber, daß sie dann ein und dasselbe aussagen, und einer von beiden dann überflüßig ist.

§ 53.

Kol. XV 8—9. a-na [kâr]-šu du-[un-nu]-nim. P.: ‚bei der Verstärkung seines Deichs'; ana mit folgendem Infinitiv heißt aber ‚damit, um' und es ist zu übersetzen ‚um seinen Deich zu verstärken' (faul war).

§ 56.

Kol. XV 41. ip-še-tim. P.: ‚Vorbereitung', besser ‚Ertrag'; vgl. oben die Anmerkung zu § 46.

§ 64.

Kol. XVI 66. ši-it-ti-in. Anm. 4 zu dieser Zeile bemerkt P.: šittin = שִׁתִּים, das *n* wie bei den Moabitern (Mesastein). Diese Form ist nicht babylonisch, sondern ‚kanaanäisch', also Einfluß der ‚ka-

---

[1] L. c. S. 112 (§ 6).

naanäischen‘ Eroberung. Für diese Behauptung, daß die Form šittîn nicht babylonisch ist, ist P. den Beweis schuldig geblieben. Was läßt sich eigentlich gegen diese Form als babylonisch einwenden? Wir finden im Babyl.-Assyr. beide Formen: *šitta* neben *šit-tîn*.[1] Sowohl šinâ (m.) wie šittâ sind Abkürzungen, aus šinâni, šintâni entstanden. Im Assyrischen hat sich sonst der Dual nicht erhalten, doch wird die Pluralendung â, die hauptsächlich bei den paarweise vorhandenen Körperteilen sich findet, wie birkâ, înâ, šêpâ, šaptâ (DEL., *Gr.*, § 67, 4) als ein Überrest der Dualendung -âni, -tâni, die auch in šinâ, šittâ zum Ausdruck kommt, angesehen werden dürfen.[2] Die Form *šittîn* hat sich regelrecht aus ursprünglichem *šintâni — šintân — šittân zu šittîn (DEL., *Gr.*, § 32 α) entwickelt. Sie ist vom Standpunkt der babylonischen Sprache ganz einwandfrei und läßt keineswegs irgend welche Schlüsse auf kanaanäischen Einfluß zu.

§ ca. 66.[3]

Rm. 277, Kol. II 11—12. (11) damgaru šu-u (12) u-ul im-ma-ag-ga-ra. P.: ‚dieser Geldmann aber nicht einverstanden ist‘. Auch hier ist dieser Satz von P. falscherweise trotz der prohibitiven Negation und trotz des Präsens zum Vordersatz gezogen, und dadurch ist der Sinn der Bestimmung entstellt worden, die KOHLER natürlich falsch wiedergibt. Es ist zu übersetzen: ‚. . . So darf der Kaufmann nicht willfahren.‘ Dieser Paragraph ist ein Pendant zu § 49, resp. auch § 50, mit dem er inhaltlich und fast wörtlich übereinstimmt, mit dem Unterschiede, daß es sich dort um ein Feld, hier um einen Garten handelt. In beiden Bestimmungen wird dem Gläu-

---

[1] Vgl. šit-ta (Nimr. Ep. Kol. II 16) neben šit-tin (N. E. Kol. II 1 = KB. VI 118 1). III, Rawl. 59, Nr. 15 lautet eine Glosse zu II-šu = ši-tin-šu (s. KB. VI 484 unten).

[2] Vgl. auch SCHEIL-FOSSEY, *Grammaire assyr.* § 135—136.

[3] Es sind dies die von MEISSNER (*BA.* III, 501—4) publizierten Fragmente aus der Bibliothek Assurbanipals, die von SCHEIL als hieher gehörig zuerst erkannt wurden.

biger verboten selbst auf direkte Proposition des Schuldners, wenn die Schuld in Naturalien abgeliefert wird, denselben wucherischerweise zu übervorteilen. Kapital und Zinsen ‚gemäß der Darlehensurkunde‘ darf er sich von der Ernte in Abschlag nehmen, der Rest auf dem Felde, resp. im Garten, gehört dem Eigentümer, d. h. dem Schuldner. Das ist der einzig mögliche Sinn dieser Bestimmung, die den Schuldner gegen okkasionelle Ausbeutung des Gläubigers in Schutz nimmt.[1]

§ 102.

Kol. I *a* 17. Kaspam a-na ta-ad-mi-iq-tim. P.: ‚Geld zur freien Verfügung‘. *ana tadmiqtim* heißt nicht ‚zur freien Verfügung‘, sondern ‚um eine Gunst, eine Gefälligkeit zu erweisen‘, d. h. zinsenfrei. Die ungenaue Übersetzung dieser zwei Worte hat auch Kohler irregeleitet, der übersehen hat, daß dieser Paragraph nicht mit dem Vorangehenden in Verbindung steht, sondern einen ganz neuen Fall (zinsenfreies Darlehen) statuiert.

§ 105.

Ibid. 53—54. a-na ni-ik-ka-az-zi-im u-ul iš-ša-ak-ka-an. P.: ‚(darf das . . Geld) zum Vermögen nicht niedergelegt werden‘. Hätte P. hier präziser ‚darf das Geld auf (seine) Habe (Konto) nicht gesetzt werden‘ übersetzt, dann hätte er Kohler eine fatale Sinnentstellung erspart.

§ 106.

Ibid. 61—63. i-na ma-ḫar i-lim . . . u-ka-an-ma. Letztere Form ist Präs., darf also nicht — wie P. es tut — zum Vordersatz gezogen werden, sondern es muß heißen: ‚soll (dieser Kaufmann) vor Gott ihn überweisen‘.

Ibid. 66. a-du 3-šu. Nicht ‚samt dem Dreifachen‘, sondern ‚dreifach‘ (s. Anm. zu § 5 oben), ebenso Kol. II *a* 12 ‚zwölffach‘.

---

[1] Es ist zu verwundern, daß Müller, der § 49 richtig übersetzt und S. 97 seines Werkes auch richtig interpretiert hat, den letzteren Paragraphen (S. 72, Anhang, § 1) gleich wie Scheil mißverständlich übertragen hat.

§ 107.

Kol. II *a* 9—10. damgaru aš-šum ŠAGAN. LAL-šu ik-ki-ru. P.: ,daß der Geldmann wider seinen Beauftragten gelogen hat'. Es soll heißen: ,der Kaufmann, weil er seinem Beauftragten abgeläugnet hat' ....

§ 108.

Ibid. 23. u-ka-an-nu-ši-ma. Instinktiv übersetzt hier P. richtig: ,wenn man sie überweist', ebenso § 109, Z. 29: it-tar-ka-zu-ma ,falls ... sich vereinigt haben', beidemal durch das *ma* dazu gedrängt.

§ 111.

Ibid. 47. a-na di(?)-ip(-b)-tim. P.: ,für die Not (?)', indem er das Wort von *adâbu* ableitet, wie littu von *alâdu*. Die Analogie stimmt aber nicht, weil ersteres primae $א_1$[1] ist, während letzteres pr. ו und nur diese bilden Substantive mit Weglassung des ersten Radikals. Übrigens ist jede Vermutung überflüßig, bei genauer Betrachtung des Originals glaube ich noch das Zeichen *ki* zu erkennen und es ist das ganze Wort ḳi-ip-tim zu lesen, St. קיף, also ,Borg'.[2]

§ 118.

Kol. III *a* 70. it-ta-an-di-in. P.: ,gegeben wird'. Die Form ist I 2 und der ganze Satz ist aktiv zu übersetzen; vgl. § 119, Z. 78. Auffallend ist das Präsens im Vordersatz, Z. 72: i-na-ad-di-in, das daher mit Recht von Ungnad (*Z. A.* l. c. 377) als Zustandssatz gefaßt wird: ,indem er (sie) für Geld verkauft'.

§ 126.

Kol. V *a* 9—10. mi-im-[m]u-šu la ḫa-li-iq. P.: ,etwas von seinem Eigentum nicht verloren hat'. Der Satz kann nur passiv (mimm*u*-šu! Nomin.) und relativ gefaßt werden: ,dessen Habe nicht verloren ging'.

---

[1] Zum Stamm adâbu ist das hebr. אדב in 1 Sam 2/33 vielleicht zu stellen.

[2] Harper bietet allerdings in seiner Edition auch *di*, dann wird es wohl eine Verschreibung im Original sein wie il-te-di = ilteḳi.

Ibid. 14. u-te-ib-bi-ir. P.: ‚einklagen will‘, ebenso Z. 19: u-ba-ar-šu-ma ‚einklagt‘. P. hat hier zwei verschiedene Verbalstämme willkürlich vermischt, während schon die äußeren grammatischen Formen ihn hätten nötigen müssen, sie auseinanderzuhalten. Ersteres kann nur II, 2 (hier Prät.) von einem Stamm אבר$_4$, letzteres nur Präs. II, 1 von באר sein.[1] Scheil hat daher sehr richtig *utebbir* mit ‚exagère‘ ‚übertreibt‘ wiedergegeben, ubâr-šuma ebenso richtig ‚il poursuivra‘, im übrigen aber den Sinn ganz mißverstanden, ebenso Winckler, während Müller dagegen trotz der inkorrekten Übersetzung — obige zwei Stämme werden auch bei ihm verwechselt — die einzig richtige Interpretation bietet,[2] indem er diese Bestimmung mit den vorangehenden über Deposita in engen Zusammenhang bringt.

Die wörtliche und sinngemäße Übersetzung muß lauten:

‚Wenn jemand, dessen Habe nicht abhanden gekommen ist, etwas von seiner Habe sei verloren spricht, seinen Schaden übertreibt, gemäß dem, daß seine Habe ihm nicht verloren ging, soll er seinen Schaden vor Gott klar machen (einklagen), und er selbst[3] die Habe, die er beanspruchte, indem er sie verdoppelt, für seinen (angeblichen) Schaden geben.‘

§ 127.

Ibid. 32. i-na-ad-du-u-šu. P.: ‚soll man ihn bringen‘. Nadû heißt aber überall ‚werfen, niederwerfen‘, was als entehrende Strafe aufzufassen ist, zu der wohl das Abschneiden des Stirnhaares[4] zum Zeichen der Schande hinzutritt (û ‚auch‘!), wie Müller mit Recht interpretiert (S. 116, Anm. 3).

§ 129.

Ibid. 50—51. šum-ma . . . u-ba-la-aṭ. P.: ‚Wenn der Herr der Frau (will), mag er seine Frau leben lassen‘. Der Satz wird un-

[1] Das Wort wird wohl mit dem hebr. באר Deut. 1, 5 u. a.: ‚deutlich, klar machen‘ identisch sein, das auch nur im Piel vorkommt.

[2] L. c. S. 115.

[3] Die Worte ubar šuma sind zu trennen! (Delitzsch).

[4] Nur so darf hier mu-ut-ta-zu u-gal-la-bu übersetzt werden, nicht ‚brandmarken‘; s. weiter Anm. zu § 226.

nötigerweise entzweigerissen. Das Präsens nach *šumma*, das hier und nur noch an zwei, drei Stellen gegen die allgemeine Regel, daß šumma Prät. nach sich fordert, vorkommt, kann nur mit ‚beabsichtigen, wollen' übersetzt werden, wie Ungnad richtig festgestellt hat.[1] Somit muß es heißen: ‚Wenn der Gatte seine Frau am Leben lassen will, schenkt auch (û!) der König seinem Sklaven das Leben.'

§ 132.

Dieser Paragraph ist von P. richtig übersetzt, von Kohler aber falsch wiedergegeben worden. Z. 4: a-na mu-ti-ša ‚wegen des Mannes' heißt nicht auf Antrag des Mannes, wie K. interpretiert, sondern wegen der Ehre des Mannes, weil die Sache in die Öffentlichkeit gelangt ist, wirft sich die Frau in den Fluß, während in § 131, wo der Mann allein die Anklage erhebt, der Reinigungseid genügt. So faßt die Sache richtig Müller auf.

§ 135.

Kol. VI *a* 54—56. mârê wa-ar-ki a-bi-šu-nu i-il-la-ku. P.: ‚die Kinder des späteren (Mannes) gehen zu ihrem Vater'. Diese Übersetzung ist syntaktisch unmöglich, weil die Präposition ‚zu' im Text fehlen würde und es übrigens: wa-ar-ki-*im* (Mimation!) heißen müßte. *Warki* kann nur präpositionell ‚nach' gefaßt werden und es ist zu übersetzen: ‚und die Kinder folgen (gehen nach) ihrem Vater'.

§ 141.

Kol. VII *a* 36. a-na wa-ṣi-im. P.: ‚hinauszugehen'. Nach Z. 70 im § 142 muß das Wort auch hier ‚sich herumzutreiben' übersetzt werden (so richtig Müller).

Ibid. 45—46. e-ṣi-ib-**ša** iq-ta-bi. P.: ‚ich verstoße sie sagt', ebenso alle anderen Übersetzer. Das scheint mir formell und syntaktisch unrichtig. ‚Ich verstoße sie' müßte nach den graphischen Eigentümlichkeiten des Kodex lauten: i-iz-zi-ib-**ši**,[2] ebenso wie iii. Pers. sing.

---

[1] *Z. A.* xvii, 376; s. auch oben S. 221, Anm. 2.

[2] Oder iz-zi-ib-ši (wie ir-ri-iš).

Z. 47 mit dem Verbalsuffix *ši*, nicht *ša*, das nur Nominalsuffix ist. Somit ist e-ṣi-ib-*ša* Infinitiv (mit Nominalsuffix) wie Kol. VI *a* 77: e-ṣi bi-im und es ist zu übersetzen: ‚ihr Verlassen (ihre Scheidung) ausspricht‘.

Ibid. 55. i-iḫ-ḫa-az. Nicht ‚soll nehmen‘, sondern ‚kann, darf nehmen‘.

§ 142.

Ibid. 60. šumma sinništ**um** mu-za i-zi-ir-ma. P.: ‚Wenn wider eine Frau ihr Mann sündigt.‘ Zunächst heißt zâru nirgends im Assyr. ‚sündigen‘, sondern überall ‚hassen‘,[1] doch das wäre nebensächlich gegenüber den grammatischen Versehen, die P. in diesem Paragraph begeht.[2] Zunächst kann das Ideogramm für ‚Weib‘ nicht als Objekt-Akkusativ gefaßt werden, weil dann nach dem Sprachgebrauch des K. H. das folgende Verbum ein rückwirkendes Suffix erhalten müßte; also: izîr-**ši**-ma; vgl. z. B. § 131, Z. 68: šum-ma aš-ša-at a-wi-lim mu-za u-ub-bi-ir-**ši**-ma, ebenso § 148, Z. 75—78: aš-ša-zu . . . u-ul i-iz-zi-ib-**ši**, § 154, Z. 70: a-wi-lam šu-a-ti alam u-še-iz-zu-u-**šu**. Somit ist sinništ**um** zu lesen und zu übersetzen: ‚Wenn eine Frau ihren Mann haßt.‘

Ibid. 61. u-ul ta-aḫ-ḫa-za-an-ni. P.: ‚nicht wird sie mich berühren‘. Auch diese Übersetzung ist falsch. Ausnahmslos gilt die von Müller (l. c. 259) festgestellte Regel im K. H., daß beim Verbum in der III. Person sing. (Präter. und Präs.) zwischen Maskulinum und Femininum nicht unterschieden wird, so daß nur durch den Zusammenhang das Genus bestimmt werden kann; iḫḫaz kann sowohl ‚er besitzt‘ oder ‚sie besitzt‘ heißen. Es müßte also auch hier *ul iḫḫazanni* heißen.

Übrigens wird *aḫâzu* als ehelicher Terminus technicus überall im K. H. nur vom Mann als Subjekt gebraucht, nirgends aber von

[1] So auch § 136, Z. 69, wo P.'s falsche Übersetzung: ‚sündigen‘ Kohler zur irrtümlichen Auffassung der Flucht als Verbannung verleitete.

[2] Bemerkt muß werden, daß P. Scheils richtige Übersetzung vor sich hatte, umso weniger hätte er den klaren Sinn verdunkeln sollen.

der Frau, ganz so wie das Hebr. לקח,[1] während bei der Frau der Ausdruck *nadânu* (mit der Frau als Objekt) gebräuchlich ist, ebenfalls wie im Hebr. נתן.[2] Für die stilistische Ähnlichkeit dieser ehelichen Rechtsphrase in beiden Sprachen ist besonders instruktiv § 159, Z. 41: mârat-ka u-ul a-ḫa-az und § 160, Z. 54 als Gegenstück: mârti-i u-ul a-na-ad-di-ik-kum — diese beiden Stellen verglichen mit Deut. 7, 3: בִּתְּךָ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ. Solche formelle Ähnlichkeiten dürfen nicht übersehen werden.

Es muß also heißen: ‚Du wirst mich nicht besitzen.‘ Der juristische Sinn dieser Bestimmung (§ 142—143 bilden ein Gesetz und dürfen nicht getrennt werden) wird natürlich infolge obiger falscher Übersetzung von Kohler ganz mißverständlich reproduziert.

§ 148.

Daß Anm. 2 zu Kol. VIII *a*, Z. 80 auf einer falschen Lesung im Original beruht, haben wir oben schon zu § 5 erwähnt.

§ 151.

Kol. IX *a* 33—34. dup-pa-am uš-te-zi-ib. P.: ‚indem er (ihr) eine Tafel überlassen hat‘. Richtiger, d. h. wörtlicher und sinngemäßer ist: ‚sie sich eine Urkunde ausstellen ließ‘ mit Beibehaltung desselben Subjekts. Ezêbu (I, 1) heißt schon ‚ausfolgen‘ (§ 150, Kol. IX *a*, Z. 16), also muß das Šafel hier kausative Bedeutung haben. Für die prägnante Bedeutung des **u** liegt hier ein klassisches Beispiel vor, deren Nichtbeachtung die mißverständliche Wiedergabe des Sinnes verursachte. Das kleine Wörtchen ist dazu da, um die ‚Bilateralität des Vertrages auszudrücken‘.[3]

Ibid. 41—43. be-el ḫu-bu-ul-li-šu. Wie das Verbum iṣabatû (Pl.) zeigt, muß das Wort als Compositum aufgefaßt werden, ebenso wie šar-alim (Kol. III 70, XXIV *a* 79—80), also ‚die Gläubiger‘.[4]

[1] Gen. 4, 19; 6, 2; Deut. 22, 13.
[2] Gen 30, 9; 29, 28; Deut. 22, 16.
[3] Vgl. Müller, *Zschr. f. öff. Recht*, l. c. 376.
[4] Vgl. Ungnad, l. c. xvii, 362; XVIII 11.

§ 171.

Kol. XII *a* 71—72. an-du-ra-ar amtim u mârê-ša iš-ta- (l. ša)-ak-ka-an. P.: ,Wenn er die Freiheit der Magd und ihrer Söhne herstellt'. Das ist philologisch unrichtig, denn, wenn auch sonst, selbst im Altbabylonischen, die Konditionalpartikel in einem Bedingungssatz fehlen kann,[1] so finden wir nirgends doch diese Konstruktion im K. H. Übrigens bietet das Original bei genauer Einsicht iš-**ša**-ak-ka-an (Präs. IV 1),[2] und es muß daher übersetzt werden: ,die Freiheit der Magd und ihrer Kinder soll bewirkt werden'. Dafür daß Kohler einen schiefen Sinn in die ganz klare Bestimmung gebracht hat, ist wiederum der Philologe P. verantwortlich.[3]

§ 172.

Kol. XIII *a* 14. ki-ma aplim iš-te-en. Diese Worte ,wie den Anteil eines Sohnes' sind bei P. unübersetzt geblieben.

Ibid. 21—23. i-par-ra-su-ma .... i-im-mi-du. Beide Vv. sind Präsensformen und müßen mit dem Nachsatz verbunden werden ,sie sollen entscheiden ... auferlegen', nicht, wie P. es tut, mit dem Vordersatz.

§ 183.

Kol. XVI *a* 3. a-na mârti-šu šu-ge-tim. P.: ,seiner Tochter, der Nebenfrau'. Durch grammatische Schwierigkeiten genötigt, glaubt P. der Übersetzung Scheils und Wincklers: ,seiner Tochter von einer Nebenfrau' nicht folgen zu können und legt den §§ 183—184 einen ganz anderen Sinn unter, den Kohler wiedergibt. Was soll dann aber Z. 6—7: a-na mu-tim id-di-iš-**ši** heißen? Das Verbalsuffix kann sich doch nur auf die Tochter beziehen und nicht etwa auf das Geschenk, wie P. auch § 184, Z. 30 ganz falsch auffaßt? Es müßte ja dann a-na mu-ti-**ša** heißen, aber auch dann wäre das Verbalsuffix ganz sonderbar. Die Phrase kann nur be-

---

[1] Delitzsch, *Gramm.* 359. Daiches, *Altbab. Rechtsurkunden*, 98.

[2] Die vier Striche des Zeichens *ša* sind nur eng aneinander geraten. Harper bietet in der Autographie richtig *ša*, transkribiert aber irrtümlich **ta**.

[3] Von Müller schon juristisch bemerkt in der oft genannten Rezension S. 383.

sagen: ‚sie an einen Mann (mutim) verheiratet',[1] wie ja alle Übersetzer sonst notwendigerweise übersetzen, weil nur in dieser Fassung die Bestimmung einen klaren Sinn gibt.

§ 185.

Ibid. 33. i-na ME-e-šu. Daß P. unnötigerweise šib-e-šu liest und ‚mit seinen Zeugen(!)' übersetzt, was falsch ist, wurde bereits oben zu Kol. IV 62 bemerkt.

§ 186.

Dieser Paragraph bildet einen Streitpunkt für alle bisherigen Erklärer.[2] Es sind einige dunkle Punkte, über die noch nicht völlige Klarheit und Übereinstimmung herrscht. Doch wir wollen zunächst P.'s Übersetzung prüfen.

Ibid. 42—43. i-nu-ma il-ku-u-šu. P.: ‚wenn der von ihm Angenommene'. In Anm. 2 zu dieser Zeile vermutet P. in ilkû ein Partizip. Wieso? Von einem Stamm $לקא_3$ kann doch das Partizip nicht anders als *lêkû* lauten! Auch die zweite dort ausgesprochene Vermutung, daß nach *inuma* ein *ša* ausgefallen ist, beruht auf einem Irrtum. Es ist einfach, wie Scheil es tut, zu übersetzen: ‚Als er ihn genommen hatte' (ilkû Prät. i, 1 mit relativem *u* als in einem ‚konjunktionalen Relativsatz'[3]), ebenso § 176, Z. 73: i-nu-ma i-ḫu-zu-ši ‚als er sie genommen hatte'.

Ibid. 46. i-ḫi-a-aṭ. P.: ‚sich vergeht', so ungefähr auch alle anderen Übersetzer.

In Delitzschs *Handw.* sind zwei Stämme חיט ḫâṭu angeführt: 1. sehen, finden; 2. niederwerfen, bewältigen. Bei beiden lautet aber das Prät., das man hier als im Vordersatz des hypothetischen Satzgefüges erwarten dürfte, *iḫîṭ*. Das Präsens kann nur dann im Vordersatz stehen, wenn die Handlung in demselben gleichzeitig mit

---

[1] Wie ja auch überall im Kodex *ana mûtim nadânu* diese Bedeutung hat. Vgl. oben Anm. zu Kol. VII *a* 61.

[2] Vgl. besonders Lehmann, *Beitr. z. alt Gesch.* iv, S. 32 ff.

[3] So nach Müllers Feststellung über den Gebrauch des relativen -u in *WZKM*, 1904, S. 97 ff.

der des Nachsatzes ist.[1] Von diesem Gesichtspunkte scheint mir hier die Bedeutung ‚sehen, finden' passender als ‚vergewaltigen, zwingen',[2] *abašu u ummašu* müßte sich dann auf die leiblichen Eltern beziehen, wie es ja auch SCHEIL und LEHMANN tun.

Am stärksten spricht aber für diese Auffassung der enge Zusammenhang mit der vorangehenden und folgenden Bestimmung.

§ 185 besagt: Ein legal adoptiertes Kind darf nicht (von den Eltern) reklamiert werden, nachdem es vom Adoptivvater erzogen wurde.

Nun fügt § 186 hinzu:

‚Wenn jemand ein kleines Kind in Adoption genommen hat, (und wenn) zur Zeit, da[3] er es genommen hat, er[4] seinen Vater und seine Mutter findet, darf es ins Vaterhaus zurückkehren', d. h. mit anderen Worten: Wenn unmittelbar nach der vollzogenen Adoption eines namenlosen[5] Findlings die leiblichen Eltern sich finden, resp. melden, haben sie das Recht, ihr Kind zu reklamieren.

§ 187. Der Sohn eines Favoriten und einer Buhldirne darf in keinem Fall reklamiert werden.

Somit bilden alle drei Bestimmungen eine geschlossene Einheit und dürfen nicht getrennt werden. § 185 bestimmt die Regel, § 186

---

[1] UNGNAD, l. c. 374.

[2] Freilich läßt sich das Präsens auch bei der Bedeutung ‚zwingen' als durch die Gleichzeitigkeit der Handlung erklären. Allein, wäre hier von Adoptionszwang die Rede, so würde man eine ganz andere Phrase erwarten, etwa: *itti abišu u ummišu la imtagar* wie Kol. XV 49, oder: *ina balum abišu* . . . ilkûšû wie Kol. XV 56.

[3] inuma! prägnant, d. h. unmittelbar nach der Adoption, wogegen in § 185 (urtabbišu!) die Reklamation erfolgt, nachdem das Kind bereits längere Zeit aufgezogen wurde.

[4] Der Adoptivvater, also kein Subjektwechsel!

[5] Von einem solchen ist hier und § 185 die Rede, daher paßt i-na ME-e-šu = ‚auf seinen Namen' sehr gut, und der Einwand P.'s (*OLZ.* l. c) von SCHULTZE-MEYER hält nicht stand.

und § 187 die Ausnahmsfälle. Von KOHLER ist § 187 ganz mißverstanden worden.[1]

§ 191.

Kol. XVI *a* 91. it-ta-la-ak. Dieses Wort läßt P. unübersetzt.

§ 226.

Kol. XIX *a* 38—40. ab-bu-ti ardim la še-e-im u-gal-li-ib. P.: ‚die Marke des Knechtes, daß sie nicht gesehen werden kann, schneidet'. Gegen diese Übersetzung, die von allen anderen abweicht, spricht die syntaktische Konstruktion, dagegen scheint mir MÜLLERS Einwand, der auf § 127 hinweist, wo sich für *gullubu* die Bedeutung: ‚eine Marke einprägen' angeblich notwendig ergibt, nicht stichhältig.

Es kann dort die Phrase mut-ta-zu u-gal-la-bu sehr passend ‚sein Fronthaar soll man ihm abschneiden' — als Zeichen der Schande — übersetzt werden.

Bleibt man einerseits bei der allgemein angenommenen Übersetzung: lâ šêim ‚unveräußerlich', besser ‚nicht käuflich', und akzeptiert anderseits für gullubu auch hier die Bedeutung: ‚abschneiden, abscheren', so ergibt sich für die §§ 226—227 der — wie mir scheint — einzig richtige Sinn:[2]

§ 226. Schneidet ein Chirurg ohne Zustimmung des Herrn die Marke eines unverkäuflichen Sklaven ab (damit er anderweitig verkauft werden kann), dann schneidet man ihm die Hände ab.

§ 227. Wurde er aber von einem anderen (der den Sklaven in seine Dienste nehmen wollte) dazu in listiger Weise verleitet, geht

[1] Während der Korrektur kam mir *OLZ.* Nr. 6 zu, wo P. einen neuen Erklärungsversuch für §§ 186—193 bietet. Die Interpretation daselbst ist teilweise verworren, teilweise falsch. Die Umstellung der Paragraphen ist ganz haltlos und überflüssig.

[2] Die Interpretation MÜLLERS auf S. 158 seines Werkes, daß das Einprägen des Zeichens ‚unverkäuflich' eine Art Begünstigung für treue Sklaven war, ist nicht einleuchtend. Vielmehr scheint § 283 im Zusammenhang mit Exod. 21, 6 für das Gegenteil zu sprechen.

er selbst frei aus, während der Verführer in seinem Hause verscharrt wird'.[1]

Die Eruierung der richtigen Bedeutung von *gullubu* ist aber auch sonst von großer Wichtigkeit.

Zunächst seien die Bedeutungsnuancen aller hieher gehörigen Phrasen festgestellt:

1. gullubu (ohne Objekt) = das (Front)-Haar schneiden.

2. muttatam *gullubu* = das Fronthaar schneiden (§ 127, Kol. V *a* 33). In beiden Fällen bloß ein Zeichen der Schande, ohne daß damit Sklavendienst verbunden wäre.

3. abbuttam šakânu = eine Sklavenmarke einprägen (Kol. VIII *a* 56, § 146).

4. abbuttam *gullubu* = eine Sklavenmarke abschneiden (§ 226).

Hält man sich diese verschiedenen Ausdrucksweisen klar vor Augen, dann versteht man erst die ,sumerischen Familiengesetze', wie auch die Sklavenkontrakte aus der altbabylonischen Zeit. Ich lasse hier die ersten zwei sumerischen Gesetze folgen, in denen Kohler[2] nach allen bisherigen Übersetzungen mit Recht wesentliche Widersprüche findet, sowohl untereinander, wie auch im Verhältnis zu den ältesten Urkunden, welche jene Gesetze widerspiegeln sollen, und daher genötigt ist, die Mißverständnisse auf das Konto des Schreibers zu setzen.

§ 1. Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: ,Du bist nicht mein Vater', soll er ihm das (Front)haar schneiden (u-ga-la-ab-šu), eine Sklavenmarke ihm einprägen (ab-bu-ut-tim i-ša-ak-kan-šu); auch darf er ihn um Geld verkaufen.

§ 2. Wenn ein Sohn zu seiner Mutter sagt: ,Du bist nicht meine Mutter', soll man ihn, nachdem man sein Stirnhaar abgeschnitten hat (mu-ut-ta-as-su u-gal-bu-ma), in der Stadt herumführen;[3] auch soll man ihn aus dem Hause jagen.

---

[1] Die Art der Strafe bleibt allerdings im Konnex mit dem Vergehen unerklärt.

[2] *Hammurabi's Gesetz*, S. 135.

[3] So nach der richtigen Etymologie Müllers, der es von saḫâru ,umkreisen, herleitet (*Gesetze Hamm.* 271).

Hiemit lösen sich von selbst die Widersprüche, und der Sinn ist ganz klar: Die Verleugnung des Adoptivvaters zieht nach sich: öffentliche Schändung und Sklaverei. Die Verleugnung der Adoptivmutter hat bloß Schändung und Vertreibung vom Hause zur Folge, nicht aber Degradierung zum Sklaven. Das ist nach babylonischer Auffassung von der Minderwertigkeit der Frau ganz natürlich, und stimmt auch mit den von Kohler zur Vergleichung herangezogenen Urkunden ganz überein.

Ebenso sind nach obiger Auffassung die hiehergehörigen Gesetze im Kod. Ham., also § 127, 146, 226, 227, klar und verständlich.

§ 232.

Kol. XIX *a* 87—89. u aš-šum bît**um** i-pu-š**u** la u-dan-ni-n**u**-ma im-ku-t**u**. *Bîtum*[1] ist zu lesen (Nomin.!), die zwei ersten Verbalendungen (u) sind relativer Art, von einem hinzuzudenkenden š**a** abhängig, während imkut*u* von *aššum*[2] abhängt; hiernach ist auch der Satz zu übersetzen, und es geht syntaktisch nicht an letzteres Verbum ‚so daß es einfiel' wiederzugeben.

§ 250.

Kol. XXI *a* 44. zu-ga-am (l. su-ḳa-am). P. nach Scheil: ‚wild geworden'. Schon Winckler aber, den P. vor sich hatte, gibt das Wort richtig ‚Straße', hebr. שׁוק wieder.

§ 256.

Ibid. 97. bi-ḫa-zu. P.: ‚seine Auslösung', indem er es wohl (nach Anm. 2) vom Stamme פוח ‚tauschen' herleitet. Einleuchtender nach dem folgenden Verbum scheint mir Müllers Übersetzung ‚Schaden', indem das Wort mit dem späthebr. פחת, talm. פחתא zusammengestellt wird.[3]

---

[1] Auch Harper transkribiert falsch bî*tam*.

[2] Ungnad vermutet (*Z. A.* xviii, 36) in *aššum* eine Komposition aus ana (an) mit st. constr. von šûmum (šum) ‚Name'. Ich halte diese Herleitung gegenüber der von Delitzsch (HWB. s. v.) gegebenen: aššu(m) = an(a) šû für die zweifellos richtigere.

[3] L. c. 170, Anm. 3.

§ 264.

Kol. XXII *a* **54—55.** Diese zwei Zeilen sind bei P. durch ein Versehen nicht übersetzt.

§ 265.

Ibid. 67. ši-im-tam. P.: ‚das Geschick‘, sinngemäßer ist hier ‚die Bestimmung‘ (vgl. Gen. 30, 32).

§ 273.

Kol. XXIII *a* **16.** a-di ta-aḳ-ti-*da* ša-at-tim. P. übersetzt wohl: ‚bis zum Ende des Jahres‘, bemerkt aber zum zweiten Worte: ‚Wohl für *taktašida* verschrieben, was auf Diktat weisen würde.‘ Was für Form sollte aber *taktašida* sein?! Welcher Infinitiv von kašâdu, denn da müßte es ja nach dem folgenden Genetiv sein, lautet: taktašida? Es ist eine unglückliche Konjektur, es ist vielmehr ta-aḳ-ti-**id** zu lesen und als Substantiv (Form: taḳtilatun) von קתה zu fassen, also ‚Ende‘.[1]

§ 281.

Kol. XVIII *a* **91—92.** kaspam iš-ḳu-lu i-ga-ab-bi-ma. P.: ‚für Geld hat er gekauft soll er sagen‘. Es kann nur heißen: ‚das Geld, das er bezahlt, soll er angeben‘. Wäre es direkte Rede, dann müßte es *ašḳulu* (I. Pers. sing.) lauten; vgl. § 206 (Kol. XVIII *a* 10—11), § 227 (Kol. XIX *a* 52—53).

Epilog.

Kol. XXIV *a* **44—48.** ša ḫaṭṭu-šu i-ša-ra-at ṣi-ni (l. li) ṭa-bu-um a-na ali-i-a ta-ri-iṣ. P.: ‚dessen gerechtes Scepter guten Schatten für meine Stadt spendet‘. I-ša-ra-at (nach P. l. c. Konstruktform!) ist

---

[1] So auch Ungnad, l. c. *id* und *da* sind graphisch einander so ähnlich, daß ein Versehen des Schreibers sehr leicht möglich ist. Vgl. Kol. XXVIII *a*, Z. 69, wo der Abschreiber li-**da**-dam-ma-am irrtümlich für li-id-dam-ma-am geschrieben hat. Harper bietet allerdings in der Autographie *id*, während in Scheils Kopie deutlich *da* steht.

wohl Adjektiv, doch muß es als nominales Permansiv gefaßt werden[1] und daher ist zu übersetzen: ‚dessen Scepter gerade ist‘ (so auch Scheil). *Ṣilî ṭâbum* etc. bildet dann einen zweiten selbständigen Satz: ‚Mein guter Schatten ist über meiner Stadt ausgebreitet.‘

Kol. XXV *a* 11. li-iš-ta-aš-si-ma. P.: ‚soll lesen‘. Die Form ist aber III, 2 und muß übersetzt werden: ‚soll sich vorlesen lassen‘, was darauf hinweisen würde, daß nicht jeder die Inschrift lesen konnte. Dafür spricht auch das Folgende: ‚Meine kostbaren Worte möge er (scil. aus dem Munde des Priesters) hören.‘

Ibid. 18—19. li-[ib]-ba-šu li-na-ab-bi-iš-ma. P.: ‚sein Herz möge froh werden‘.[2] Es muß vielmehr heißen: ‚Sein Herz (acc.!) möge er ausdehnen (II, 1), d. h. frei aufathmen lassen.‘ Vgl. dazu im Hebr. Ps. 25, 17: צָרוֹת לְבָבִי הִרְחִיבוּ וּמִמְּצוּקוֹתַי הוֹצִיאֵנִי (zur Lesung vgl. Gesenius, *HWB.* s. v. רחב, ebenso Ps. 119, 32).

Ibid. 39—40. da (?)-ni-tam li-iḳ-bi-ma. P. nach Scheil: ‚die Urkunde möge er vortragen‘. Beide lesen also: da-ni-tam = dannitam (HWB. 225 *b*). Das Original bietet deutlich **id**-ni-tam, doch das wäre ein leicht erklärlicher Schreibfehler. Die Übersetzung paßt aber nicht im Zusammenhang mit dem Vorangehenden, wonach der Betreffende sich das Gesetz vorlesen läßt. Es liegt offenbar in diesen zwei Worten die Ergänzung zur vorangehenden oratio recta, etwa: ‚. . . . . möge er sprechen‘.[3]

Ibid. 59—61. a-na wa-ar-ki-a[4]-at û-mi a-na ma-ti-ma. P.: ‚Für später, ewig und immerdar.‘ Die Übersetzung zeigt, daß P. blind der irrtümlichen Lesung Scheils (ṣa-at ûmi) folgt, ohne sich die

---

[1] So mit Recht Ungnad, l. c. XVII, 369, wo noch einige Beispiele solcher Nominal-Permansiva angeführt sind. Von ישר müßte das Verbal-Permansiv išrat (*jašrat) lauten.

[2] napâšu heißt nirgends ‚froh werden‘.

[3] Delitzsch (in der Vorlesung) möchte da-ni-tam mit aram. דְּנָה ‚dieser‘ zusammenstellen, was ja sowohl hier wie auch Kol. XXVIII *a* 84—85: ir-ri-tim da-ni-a-tim = ‚diese Flüche‘ sehr gut passen würde. Nur ist das lautgesetzlich nicht möglich, weil man im Bab. gleich wie im Phön. und auch Altaram. זנה (z) erwarten würde.

[4] So! Nicht ṣa, wie Scheil irrtümlich transkribiert und Harper falsch korrigiert.

Mühe genommen zu haben, das Original einzusehen. Es muß wörtlich heißen: ‚Für die Folge der Tage, für wann nur immer.' Zur Phrase *warkât û-mê* (besser noch aḫrât û-mê HWB. s. v.) vgl. hebr. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים Gen. 49, 1; Jes. 2, 2 etc.

Ibid. 67. li-ṣur. P.: ‚möge er lesen'. Wie kommt P. auf diese Bedeutung? Naṣâru heißt doch überall ‚beobachten'?

Ibid. 73. u-zu-ra-ti-i-a. P. (wie Scheil): ‚meine Reliefs'. Es gibt zwei verschiedene uṣurtu: 1. vom St. $אצר_4$ = ‚Schranke'; 2. vom St. יצר ‚Bildwerk' (HWB. s. v.). Erstere Bedeutung im Sinne von ‚Gesetz' scheint hier passender im Kontext; vgl. besonders Kol. XXVI *a* 9—10.

Ibid. 79. li-gul-ma. P.: ‚möge er hören'. *ḳâlu* heißt aber ‚schauen'. In Anm. 3 möchte P. li-zun-ma lesen und von einem Stamm און ‚hören' ableiten. Doch gibt ḳâlu hier einen sehr guten Sinn und es ist nicht nötig, auf Grund dieser einzigen Stelle ein sonst im Bab.-Ass. bis nun nicht konstatiertes Verbum *azânu* zu konstruieren.

Ibid. 103—4. P.: ‚Nicht bloß, um nicht Leeres zu nehmen.' Die zwei Zeilen sind sehr dunkel,[1] die Wortabteilung P.'s ist syntaktisch plump — es müßte lauten: *ela ana rîḳa(m) lâ aḫâzim* — einen Sinn gibt sie aber schon gar nicht.

Kol. XXVI *a* 8. uš te-**pi**-el.[2] P.: ‚vertauscht', besser ist ‚ungiltig macht' von $פאל_4$ III, II, 2.

Ibid. 24. i-me-eš-ma. P.: ‚vergißt'. Wörtlicher und sinngemäßer ist ‚mißachtet'. P. verwechselt hier den Stamm מאש mit משה.

Kol. XXVII 19. be-lum tu-kul-ti. P.: ‚der Herr der Hilfe'. Das müßte heißen: be-el (st. constr.) tu-kul-**tim**, vielmehr muß übersetzt

[1] Das Original bietet: e-la a-na la-ḫa-zi-im ri-ga. Die Wortabteilung ist nur erraten.

[2] So gelesen, hätten wir hier neben Kol. XXIV*a* 20: u-**pi**-it-ti (St. $פתא_3$) die zweite Stelle im ganzen Kodex, wo PI = pi wäre, während sonst PI = ve (va, vu) ist. Ungnad (*Z. A.* XVII, 356, Anm. 2) möchte vermutungsweise einen Stamm עול annehmen und mit hebr. עָוֶל ‚Unrecht' zusammenstellen, was möglich wäre. Dagegen ist Harpers Übersetzung des Wortes ‚overrule', indem er es von bêlu (l. c. Glossar, S. 158) herleitet, sicher falsch, weil *pi* nirgends im Altbab. den Lautwert *bi* hat.

werden: ‚der Herr, meine Hilfe‘ (l. tukultî Suff. I. Pers.; vgl. ṣi-li ‚mein Schatten‘ Kol. XXIV*a* 46).

Ibid. 39—40. ekimmê-šu me-e li-ša-az-(aṣ)-mi. P.: ‚seinem Schatten möge er das Wasser abschließen‘. Letzteres Wort ist zum Stamm צמא (HWB. s. v.) zu stellen und von זמא ‚abschließen‘, überall wo es in Verbindung mit mê vorkommt, zu trennen. Es ist daher zu übersetzen: ‚Seinen Schatten möge er nach Wasser dürsten lassen.‘

Ibid. 94. pa-ti-a-at kakki-ia. P.: ‚die vom Banne löst meine Waffen‘. *Pitû* hat allerdings auch die Bedeutung ‚vom Banne lösen‘ (HWB. 552*a* unten), doch kann man bei der Bedeutung ‚öffnen, zücken‘ bleiben. Es ist dazu die hebr. Phrase zu vergleichen (Ps. 37, 14) חֶרֶב פָּתְחוּ רְשָׁעִים; ebenso Ez. 21, 33: חֶרֶב חֶרֶב פְּתוּחָה.

Kol. XXVIII *a* 10—11. da-mi-šu-nu ir-ṣi-tam ([illegible], nicht tum) li-iš-ḳi. P.: ‚ihr Blut soll die Erde trinken‘. Das ist falsch, denn šaḳû heißt ‚tränken‘, irṣitam ist Objekt, also: ‚mit ihrem Blut soll sie (Ištar) die Erde tränken‘.

Ibid. 66. a-di na-bi-iš-**ta**-šu i-bi-el-lu-u. P.: ‚so daß sie bis in sein Leben dringen‘. Der Wortlaut erfordert ‚bis sie sein Leben vernichten‘ (בלה).

Ibid. 81. um-ma-an-šu. P.: ‚seine Kunstfertigen‘, im Kontext paßt ‚sein Volk‘ (Plebs) besser.

Ibid. 84—85. ir-ri-tim da-ni-a-tim. P.: ‚Flüche, die haften‘. Woher diese Bedeutung?[1]

Ibid. 90—91. ar-ḫi-iš li-ik-šu-da-šu. P.: ‚schnell ihn fassen‘, das Verbum auf Bêl beziehend. Dann würde man aber li-ik-šu-zu = likšud + šu erwarten (vgl. Kol. XXVII *a* 33). Der Vokalauslaut *a* bezeichnet III Pl. fem. und bezieht sich auf irritim (pl.). Es ist daher zu übersetzen: ‚Schnell mögen sie (die Flüche) ihn erreichen‘ (so auch Scheil).

---

[1] Harper übersetzt: ‚a powerful curse‘, liest also daniatim = dannatim, was kaum richtig sein dürfte.

Aus dieser streng sachlichen Prüfung dürfte zur Genüge ersichtlich sein, daß die KOHLER-PEISERSCHE Übersetzung des Kodex Hammurabi in philologischer und daher auch in juristischer Beziehung sehr viel zu wünschen übrig läßt. Sie bedeutet nach SCHEIL, WINCKLER und JOHNS keinen Fortschritt, vielmehr einen Rückschritt. Das Verständnis des Textes, dort wo er früher dunkel war, ist kaum irgendwo gefördert, an vielen Stellen aber, die schon vor dem Erscheinen dieser Arbeit richtig interpretiert wurden, hat PEISER infolge philologischer Irrtümer auch den Sinn verdunkelt, und eo ipso auch den Juristen KOHLER auf falsche Fährten geführt. Davon wird sich PEISER selbst, wenn er im angekündigten II. Bande die grammatischen Verhältnisse untersucht, überzeugen müssen.[1]

Ende Mai 1904.

---

[1] Seine neuerliche mehr persönliche als sachliche Polemik (*OLZ.* 1904, Nr. 5) läßt allerdings an dem guten Willen, offenbare Irrtümer einzugestehen und zu korrigieren, zweifeln. [Diese Note sowie jene Bemerkungen, welche sich auf die angezogene Nummer von *OLZ.* beziehen, wurden während der Korrektur hinzugefügt.]

Anzeige.

A. Dirr, *Theoretisch-praktische Grammatik der modernen georgischen (grusinischen) Sprache* mit Übungsstücken, einem Lesebuch, einer Schrifttafel und einer Karte, von —. Wien und Leipzig. A. Hartlebens Verlag. O. J. S. xiv-170.

Hartlebens ‚Kunst der Polyglottie' ist ein sehr verdienstliches Unternehmen; wie viele und wie große Mängel auch den Einzelleistungen anhaften mögen, das wissenschaftliche Studium der Sprachen ist dadurch lebhaft angeregt worden. Rügen will ich, wie ich das in ähnlichen Fällen getan habe, daß die Titel und Vorreden grundsätzlich nicht datiert sind; es läuft das auf eine gewisse Täuschung des Publikums hinaus, zum mindesten der Gelehrten, denen daran liegen muß ein Buch sei es in die Bücher des gleichen Verfassers, sei es in die des gleichen Inhalts chronologisch einordnen zu können. Für die Herstellung einer georgischen Grammatik haben wir dem Verfasser wie dem Verleger besondere Anerkennung zu zollen; denn erstens gab es bis jetzt eigentlich bloß ein brauchbares Hülfsmittel zur Erlernung des Georgischen, und das in russischer Sprache, außerdem nur noch schwer zu beschaffen (Tšubinows Grammatik von 1855), und zweitens stellt sich gerade gegenwärtig die Kenntnis dieser Sprache für Forschungen verschiedener Art als dringendes Bedürfnis dar. A. Dirr, dem wir das vorliegende Handbuch verdanken, gehört wie A. Seidel u. a. zu den Polygrammatikern; er hat schon das

ägyptische Arabisch, das Annamitische und das Hausa bearbeitet, und zwar, so viel ich weiß, nachdem er diese Sprachen fern von den betreffenden Ländern erlernt hatte. Das Georgische aber hat er an Ort und Stelle betrieben (er lebt schon seit einiger Zeit im Kaukasus), ebenso wie andere kaukasische Sprachen, bezüglich deren er Veröffentlichungen plant.[1] Ohne die Beihülfe solcher Männer die eine außerordentliche Leichtigkeit besitzen sich eine fremde Sprache anzueignen und in ihr grammatisches System zu vertiefen, würde der eigentliche Sprachforscher sich vielfach in Verlegenheit und Rückstand befinden. Wiederum kann man sich nicht wundern wenn er hinterher mit mancherlei Randglossen kommt, mit Strichen und Einschüben, mit Frage- und Ausrufungszeichen.

Allgemeines. Seit alter Zeit nennen wir Mittel- und Westeuropäer die Sprache um die es sich hier handelt, die georgische; so schon Paolini und Maggi, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sie lexikalisch und grammatikalisch zu bearbeiten unternahmen, und neuerdings Klaproth, Rosen, Bopp, Brosset usw. Warum beginnt man nun in den letzten Jahrzehnten den Russen die Bezeichnung ‚grusinisch‘ (besser wäre noch ‚grusisch‘) abzuborgen? Fr. Müller schrieb 1887 noch: ‚georgisch‘, aber 1897: ‚gruzinisch‘ (und sogar ‚Gruzinen‘). Auch hier sind wir Deutschen die flinken Nachahmer der Fremden; ein franz. ‚langue grousienne‘ ist mir nicht vorgekommen. Der Vf. setzt auf dem Titelblatt ‚grusinisch‘ in Klammern zu ‚georgisch‘; im Buche selbst gebraucht er beide Ausdrücke abwechselnd, als ob es darauf ankäme ihre Gleichberechtigung zu wahren. — In der Einleitung verstattet er sich einige weite Ausblicke, wobei er aus manchen keineswegs einwandfreien Quellen schöpft. Von dem Totemismus zu schweigen der sich in dem Zusammenhang der Kuschiten mit türk. *quš* ‚Vogel‘ und der

[1] Die udische Grammatik ist schon im Drucke vollendet; der der tabassaranischen soll demnächst beginnen. Eine ganze Reihe anderer Sprachen, von denen uns bisher nur Erckerts unzuverlässiges Werk Kunde gibt, sind in Angriff oder in Aussicht genommen. Wir dürfen demnach erwarten daß Dirr die kaukasische Sprachwissenschaft in hervorragender Weise fördern wird. Ich hoffe in dieser *Zeitschrift* ausführlicher über seine Arbeiten berichten zu dürfen.

Lyder mit madj. *lúd* ‚Gans‘ zeigen soll, so ist eine Zerlegung von *kʿartʿweli* in *kʿar-tʿa-weli* ‚das Land der Kʿar‘ ganz unannehmbar (S. 16 wird *-eli* als ethnisches Suffix besprochen; *kʿartʿweli* bedeutet ‚Georgier‘, nicht ‚Georgien‘, dies heißt *sakʿartʿwelo*), und ebenso die Zusammenstellung dieses *kʿar* mit *Kol-chis* und endlich die Ansicht daß letzteres in *gleχi* ‚Bauer‘ und *glaχa* ‚Bettler‘ fortlebe (vielleicht ist *gleχi* verwandt mit dem arm. *gelat$_s$i*, *geld$_ž$uk* ‚Bauer‘ von *giuł* ‚Dorf‘, dessen Herkunft noch unbekannt). Auch im Buche selbst kommen ein paar sprachgeschichtliche Abschweifungen vor, deren Erörterung ich mir versage. — In der Bibliographie S. xii vermisse ich: ს. ხუნდაძე, ქართული ზმნები Tiflis 1891, არ. ქუთათელაძე, ქართულ ზმნების კლასიფიკაცია Tiflis 1897, und endlich wiederum von dem Erstgenannten: სალიტერატურო ქართული Kutaïs 1901. Ich erwähne hier noch gleich das Kärtchen am Schluß, welches zu roh hingeworfen ist um dem Uneingeweihten eine annähernde Vorstellung von der Gliederung der kharthwelischen Stämme zu geben. Daß die Inselchen der Ingiloen wie ein breiter und ausgedehnter Ausläufer des Hauptgebietes, von dem sie doch durch die Awaren abgetrennt sind, erscheinen, ist nebensächlich; daß aber neun Gruppen der Kharthwelen als gleichgeordnete aufgezählt und eingetragen sind, muß irreführen. Es wären die vier Hauptgruppen die im Eingang S. v genannt werden, hervorzuheben gewesen und die Unterabteilungen der einen, der georgischen, nur anzudeuten; denn Imeren, Chewsuren usw. unterscheiden sich ja in der Sprache — und auf diese kommt es doch an — nicht wesentlich von den hier im allerengsten Sinne genommenen Georgiern.

S c h r i f t. Die in dieser Grammatik verwendeten Typen weichen bei mehreren Buchstaben beträchtlich von denjenigen ab welche uns in den georgischen Büchern der neueren Zeit, mit sehr geringfügigen Verschiedenheiten unter sich, entgegentreten, z. B. schon in der Grammatik von Dodajew (Tiflis 1830) und dem Handbuch von Firalow (Petersb. 1820). Wohl aber stimmen sie fast ganz (völlig verschieden ist nur das ც) mit denen von Brossets *Chronique géorgienne* (Paris 1830; s. das Alphabet S. lv) überein; Brossets

lithographierte Grammatik von 1834 und die gedruckte von 1837 weisen bereits die moderne Schrift auf. Da, wie ich höre, die Dirrsche Grammatik bei den Mechitharisten in Wien gedruckt worden ist, so vermute ich daß die Typen mindestens ein Jahrhundert alt sind oder nach so alten gegossen. Besonders auffällig sind das ა, welches oben in scharfem Winkel nach rechts abschweift, das ბ, welches oben in einem nach rechts geöffneten Haken endet, das ნ, welches fast wie eine 6 ausschaut, das ჳ, welches unten noch eine breite Schlinge hat, und das ჭ, welches eine gleiche Schlinge hat und sich außerdem fünfmal nach links öffnet statt viermal wie in späteren Drucken, oder dreimal wie es in der neuesten und auch unserer Schrift der Fall ist. An Stelle des ungebräuchlichen Zeichens ჵ (= 10.000) steht ჰ, was wohl auf einem Irrtum beruht, da dieses sonst nur als Ligatur von მო vorkommt. Von größerer Bedeutung aber als die Eigenartigkeit der Typen ist der Umstand daß in der Anwendung je zwei Buchstaben völlig miteinander verwechselt worden sind. Nämlich erstens ჟ und ყ; bei dem letzteren weicht die ältere Gestalt nicht gar sehr von der heutigen ab, wohl aber bei dem andern, welches sich nach oben in zwei gleich hohen Höckern wölbt. Zweitens ვ und კ, die sich im allgemeinen unter den georgischen Buchstaben am ähnlichsten sehen (in manchen Drucken laufen ihnen in dieser Hinsicht ს und ხ den Rang ab, so im Tšubinowschen Wörterbuch von 1840, wo beide unzähligemale statteinander vorkommen); jenes zeichnet sich immer vor diesem dadurch aus daß der oberste Vorsprung weiter nach unten und links endet. Die Vertauschung dieser beiden Buchstaben im Drucke (richtig ist ihr Verhältnis in der Kursivschrift auf der Tafel nach S. 168) muß als verhängnisvoll betrachtet werden; da sie nicht wie jene andern unmodern sind, wird der Schüler, sobald er georgische Bücher oder Zeitungen in die Hand nimmt, ganz umzulernen haben. Abgesehen davon sind beide Typen in der Grammatik einander zu ähnlich, sodaß sie überhaupt leicht miteinander verwechselt werden; das Druckfehlerverzeichnis weist zwei Dutzend Verwechslungen in beiderlei Sinn auf. Endlich mache ich noch darauf aufmerksam daß მ und ძ

sich zwar in der Grammatik selbst deutlich voneinander unterscheiden, das letztere aber da fast ganz die gleiche Gestalt hat wie das erstere bei uns. Vom ჵ wird S. 7 nur gesagt daß es außer Gebrauch gekommen sei (aber nicht, unter welchen Umständen es gebraucht worden ist) und daß es jetzt durch ვ, ვა ersetzt werde (hier ist ვა zu streichen). Wenn es sich also nur um eine verschiedene Schreibung, eine ältere und eine neuere handelt, so durfte ვ für ჵ nicht unter ‚Lautwechsel' S. 9 gestellt werden. Die beiden jetzt ebenfalls ungebräuchlichen Zeichen ჲ und ჳ hatten nicht die Geltung von *ie* und *wie*, sondern von *ĭ* und *wi*; was in der Bem. auf S. 76 über die Verwendung von ჲ gesagt wird, ist selbst im Sinne der einheimischen Grammatiker mehr als ungenau. — In den Minuskeln der Chutsurischrift, die freilich im Buche keine weitere Verwendung findet, stecken auch verschiedene Versehen: das Zeichen für *e* hat unten offen zu sein, das für *l* unten in der ersten Röhre offen, das für *o* oben in der ersten Röhre offen und das für *ž* oben offen und unten geschlossen.

Umschreibung und Aussprache. Daß ხ, welches sehr genau dem arab. خ entspricht, nicht wie dieses mit *ḫ*, sondern mit dem für arab. ح verwendeten *ḥ* wiedergegeben wird, dürfte nur da störend wirken wo Arabisches und Georgisches nebeneinander stehn. Nachdrücklichste Einsprache aber muß ich wiederum gegen die Darstellung von წ und ჭ durch d_s und $d_š$ erheben; diese Laute beginnen nicht stimmhaft, es sind stimmlose Affrikaten mit Kehlkopfverschluß: t_s', $t_š$'. Da der Vf. auch ostarm. ծ und ճ mit d_s und $d_š$ wiedergibt, so vermute ich daß ihn die westarm. Aussprache d_z und $d_ž$ und deren ungenaue Darstellung durch d_s und d_{sch} dazu verführt hat. Auch die Beschreibung dieser und anderer Laute ist ungenügend und zeigt daß der Vf. sich nicht näher mit der Lautphysiologie abgegeben hat. Wenn, was durchaus zutrifft, ღ das neugriech. γ vor α, ο, ου ist, so kann es nicht auch das mitteldeutsche *g* in *Tage, sagen* sein, sondern nur das norddeutsche; noch weniger aber das *ch* in *Dach, lachen*, wo der Vf. ‚einen Laut zwischen *h* und *ch*' hört.

Lautwechsel S. 8 f. Was hier zusammengestellt wird, ist für den Lernenden zu viel, für den Forscher zu wenig, und z. T. recht ungenau ausgedrückt, so: *s* stehe ,ad libitum' vor *p, w, r, t*; *w* stehe ,oft am Anfange' (der Vf. wird davon kaum ein zweites Beispiel, neben dem gegebenen, aufweisen können). Man darf doch auch nicht sagen: *l* stehe statt *n* in *lagami* = *nagami* ,Trense', da jenes das ältere ist (pers. *ligām*), oder gar *m* statt *n* in *mep'e* = *nep'e* ,König', von denen ja das erste aus *meup'e* gekürzt ist und das zweite überhaupt erst nachzuweisen wäre (vielleicht steckt es in *nep'is wašli* ,Art Apfel'); man könnte an einen Druck- oder Lesefehler für *sep'e* denken, welches ebenfalls ,König' bedeutet — aber dann läge kein Lautwechsel vor. Nicht für *zari* ,Schrecken' ist *d̦ari* Nebenform, sondern für *zari* ,Korb'. — Hierher wären die ,euphonischen Regeln' zu ziehen gewesen die den folgenden ,theoretischen Teil' eröffnen, soweit sie diesen Namen wirklich verdienen. Wenn hier davon die Rede ist daß in der Deklination ,*e* und *o* (in seltenen Fällen) in *w* übergehen', so ist das bezüglich des *e* ganz falsch; lautet von *mšwenieri* der Adverbial *mšweniwrad*, so steht jenes für *mšweniweri*, dieses für *wšeniwerád* (vgl. z. B. *w-lew*, Perf. *w-lie*). Über ein *a* das am Schluß der konsonantisch auslautenden Wörter öfters antritt, wird nichts näheres gesagt, und mit dem ,Beispiele pass.' ist dem Anfänger um so weniger gedient als die Fälle sehr verschiedener Art sind. Wenn der Genetiv, der Dativ, der Instrumental bald auf *-isa, -sa, -t'a*, bald auf *-sa, -s, -t'* endigen, so sind jene die regelrechten Formen, mit dem Adverbial *-ad* aber verhält sich die Sache anders, und das ist dem Vf. nicht klar geworden, der bald von dem *ad*-Fall, bald von dem *ada*-Fall redet. Das *a* z. B. in *alersianada da mosiqwarulad* ,freundlich und liebevoll' (gerade in solchen Verbindungen ist es häufig, damit das Zusammenstoßen zweier *d* vermieden werde) ist doch nicht anders zu beurteilen als das in *mard̦wniwa da marțχniw* ,rechts und links' (*-iw* ist die arm. Instrumentalendung *-iw*) oder in *țwena wart'* ,wir sind' 123, 20, *wina brd̦andebi?* ,wer bist du?' 126, 4. Es wäre aber auch zu erklären gewesen warum sich dies ,euphonische' *a* sogar

vor -*a* (,ist') und -*o* (,sagt[e] er') findet, z. B. *lamazadaa* 134, 11, *šenao* 73, 2. Die euphonische Regel welche schlechtweg als die der georgischen Grammatiker bezeichnet werden kann: ,hart mit hart, weich mit weich' (s. *Zeitschr.* XVI, 377), wird gar nicht erwähnt.

Den festesten und wichtigsten Teil des Lehrbuchs bildet das dargebotene georgische Sprachgut; wir glauben dem Vf. (S. X) daß es echt ist. Hat er wohl auch das meiste aus gedruckten Quellen entnommen, so war er doch in der Lage alles zu kontrollieren und von allem ein richtiges Verständnis zu erlangen. Hierzu bemerke ich nur eines. Auch innerhalb der georgischen Schriftsprache machen sich mundartliche Verschiedenheiten in beträchtlichem Umfange geltend (s. meine Besprechung von CHUNDADſES Buch *Zeitschr.* XVI, 362 ff.); eine ganz einheitliche Schreibung der betreffenden Wörter und Formen zu beobachten wäre wohl nicht empfehlenswert gewesen, hie und da vermißt man geradezu die Angabe von Nebenformen. Ja, auch die ungewöhnlichere tritt allein auf; so wäre doch wohl 109, 9 f. ალანთი, ალავსი, ალამსი und nicht აანთი (wozu übrigens ამენთი und nicht დამენთი gehört), აავსი, აამსი zu setzen gewesen. Doppelformen sind öfters ausdrücklich als solche bezeichnet, z. B. ახლა = ეხლა 55, 20, სწერამს = სწერს 89, 14 (jenes zum Inf. წერვა, welcher nach einigen in der Bedeutung von წერა unterschieden sein würde, s. *Zeitschr.* X, 123; TŠUBINOW bucht nur diesen, BAGAJEW hat unter *писать* nur jenen), ვდგევარ = ვდგავარ 114, 10 v. u. Aber nicht immer; wenn der Anfänger z. B. ბავშვი 87, 23 und ბავში 98, 12, შეცდომა 122, 20 und შეცთომა 123, 23 liest, so wird er sehr geneigt sein in einem von beiden ein შეცდომა zu erblicken. Und wenn er 35, 4 *qidwa, gaqidwa, šesqwida* nebeneinander findet, muß er nicht glauben daß nur in der dritten Form das *s* berechtigt ist, während man doch ebenso gut *sqidwa, gasqidwa* wie *šesqwida* (,kaufen', nicht bloß ,bestechen') sagt? Für einen Druckfehler würde ich selbst halten საფრთხეს 148, 20 statt საფრხეს, wenn nicht dazu angemerkt wäre: საფრ(თ)ხე ,Falle, Fangnetz'; so muß ich annehmen daß hier eine falsche Wortableitung, etwa eines von DIRRS Lehrern

hereinspielt. Man hat das von ფერხი ‚Fuß‘ gebildete Wort (vgl. lat. *pedica*) mit საფ(რ)თხე ‚Scheuche‘ identifiziert.

Die Verdolmetschung des Zusammenhängenden wie des Einzelnen erfüllt fast durchgängig den nächsten Zweck. Kaum irgend etwas scheint ohne Erklärung zu bleiben; vielleicht ეყუნტნენ 151, 5 v. u. (ნარეკალები, das Subjekt dazu, sind ‚Disteln‘, nicht ‚Dornen‘), ნიავმა 152, 14. Selten auch wird geradezu falsch übersetzt; so bedeutet *karwedi* 16, 11 nicht ‚torähnlich‘, sondern ‚zeltartig‘ (von *karawi*, nicht von *kari*), თვითეული 56, 15 nicht ‚selbst‘ (wie die vorhergehenden Wörter), sondern ‚jeder einzelne‘. Immerhin noch in ein paar Fällen die besondere Beachtung verdienen. Unter den ‚phraseologischen Zeitwörtern‘ die S. 21 an nicht ganz passender Stelle aufgezählt werden, ist das erste: ‚(mit *ḥeli* Hand:) *ḥelis (g)a-martʿva*, jemandem etwas wegnehmen (1. P. S. Pr. *ḥels avumartʿav*)‘. Dieser Ausdruck bedeutet aber etwas ganz anderes, so ziemlich das entgegengesetzte; nämlich: ‚jemandem leihen, helfen‘, und es würde ein recht gutes Schulbeispiel für die Schwierigkeiten liefern denen die Auseinandersetzung der georgischen Phraseologie in so hohem Grade unterliegt. Es frägt sich nämlich welche Hand hier gemeint ist, die welche der Helfende reicht, oder die welche er erfaßt. Beides ließe sich mit den Bedeutungen von *martʿwa* und seinen Zusammensetzungen vereinigen, die am ehesten denen unseres ‚richten‘ entsprechen. *W-u-martʿaw, a-w-u-martʿaw, ga-w-u-martʿaw, mo-w-u-martʿaw χelsa* ‚ich bringe ihm Hülfe‘ kann eigentlich sein: ‚ich richte meine Hand auf ihn, ich reiche ihm meine Hand‘, wie *mi-w-s-*t_s*em χelsa* ‚ich gebe ihm die Hand‘ = ‚ich helfe ihm‘, *χels ar mo-m-*t_s*ems* ‚es hilft mir nicht‘; so sagt man auch: *ga-w-u-martʿaw tʿwalsa* ‚ich richte das Auge darauf‘, *mo-w-u-martʿaw zarbazansa* ‚ich richte die Kanone darauf‘, *a-w-martʿaw, mi-w-martʿaw* ‚ich richte das Auge‘. Aber es bleibt mir zweifelhaft ob ‚die Hand auf jem. richten‘ so viel ist als ‚jem. die Hand reichen‘, finde ich doch *χeli ga-martʿes* ‚sie streckten die Hand aus‘, nicht damit er sie erfasse, sondern um ihn damit zu fassen. Demnach ließe sich vielleicht *martʿwa* hier in der andern Hauptbedeutung: ‚herrichten‘, ‚in Ordnung bringen,

nehmen; man erwäge: *ga-w-i-mart'aw χelsa* ‚ich bekomme Hülfe, Darlehen' und ‚ich übe mich ein', ‚ich erwerbe Fertigkeit', *mo-w-i-mart'aw χelsa* in ersterem Sinne. Ferner vergleiche man *še-w-u-*t_s*'qob χelsa* ‚ich helfe ihm', *še-w-i-*t_s*'qob χelsa* ‚ich bekomme Hülfe' von *še-*t_s*'qoba* ‚herrichten', ‚in Ordnung bringen' und endlich: *(še-)w-u-pqrob χelsa* ‚ich fasse ihm die Hand' = ‚ich nehme ihn bei der Hand', *a-w-u-pqrob χelsa* ‚ich helfe ihm', eig. ‚ich nehme ihm die Hand auf'. Allerdings haben wir auch: *mi-w-a-pqrob t'walsa* ‚ich richte das Auge darauf', — *qursa* ‚ich leihe ihm Ohr', und in gleichem Sinne wie das letztere *(mo-)w-u-pqrob* (vgl. unser ‚halten' und ‚hinhalten'). In seiner Übersetzung von *χelis gamart'wa* scheint der Vf. durch *rt'mewa, ga-rt'mewa, a-rt'mewa* (*a-rt'wa*) ‚wegnehmen' beirrt worden zu sein. Und ferner zu პირი მიყო 147, 4 f. v. u. wird 148, 6 angemerkt: ‚მე პირს მიყვვები ich fange an'. Aber hier liegt nicht *miqola* (1. P. S. Pr. *miwqwebi*, 3. P. S. Perf. *miqwa*) vor, sondern *miqwa* (1. P. S. Pr. *miwqwi*, 3. P. S. Perf. *miqo*) ‚hintun', *χeli miqo* ‚er tat (legte) die Hand hin (an etwas)', wie *moqaw quri šeni* ‚tue (halte) dein Ohr her'; so *piri miqo* ‚er (der Wolf) tat seinen Rachen hin', ‚näherte s. R.', und etwas anderes erlaubt auch der Zusammenhang nicht. Richtig ist übersetzt აწევს 151, 12 v. u. mit ‚liegt auf', ‚drückt', da aber die Form an sich auch ‚zieht hinauf' bedeutet, so wäre für den Lernenden der Hinweis darauf ersprießlich gewesen daß es sich nicht um das Verb აწევა, sondern um წოლა handelt. Es hätte nun aber die eigentliche, wörtliche Bedeutung eines Ausdrucks in noch viel größerem Ausmaß angegeben werden sollen als es geschehen ist; der Vf. hat sich zu sehr auf die unmittelbare Erklärung beschränkt. So wird z. B. მირთმევა (in verschiedenen Formen) 41, 14. 51, 11. 102, 15. 111, 12 mit ‚essen' übersetzt; es ist aber nicht schlechtweg ein Synonym von t_s*'ama*, es kann nicht wie dieses ohne Objekt stehen, es entspricht vielmehr unserem ‚zu sich nehmen', und nur so wird es begreiflich daß es 106, 7 so viel ist wie ‚trinken'. Befremdlicher wird dem Anfänger eine andere Bezeichnung desselben Begriffs vorkommen: გიახლებით ‚wir werden essen' 62, 10. Von ხლება ‚nahe sein', ‚begleiten' wird ein höflicher Ausdruck für ‚sein' ge-

bildet: გახლავარ, eig. ,ich bin bei dir', ,ich bin, zu dienen' (s. S. 135 Anm. 1). Aber ხლება ist nur eine Nebenform von ახლება (ახლო ,nahe'), und so entspricht ein გიახლები wesentlich dem გახლავარ, aber in anderer Anwendung: გიახლებით სადილს an obiger Stelle (vgl. პურს გიახლება) würde sein: ,wir sind, dir zu dienen, beim Essen'. Doch gestehe ich gern daß auch ich darüber nicht ganz im reinen bin, und um so mehr eine Aufklärung gewünscht hätte.

Besonders nach einer Seite hin hätten die Anmerkungen zu den Lesestücken, den zusammenhängenden oder den aus einzelnen Sätzen bestehenden, sich stärker entfalten sollen, nach der syntaktischen hin. Der Vf. sagt S. x Anm. 1: ,Die Syntax ist im praktischen Teil gelegentlich behandelt'; die Gelegenheiten sind nicht alle benutzt und zur Besprechung mancher sehr wichtigen Erscheinungen wiederum fehlen sie. Anderseits enthält auch der theoretische Teil Syntaktisches, insofern nämlich hier die Bedeutungen der Kasus dargelegt sind. Im Mittelpunkt der ganzen georgischen Syntax stehen die drei Darstellungsweisen von Subjekt und Objekt (näherem und fernerem):

(bei uns:	Nom.	Akk.	Dat.)
1. Präs., Imperf.:	Nom.	Dat.	Dat.
2. Perf. I, Konj. Fut.:	Akt.	Nom.	Dat.
3. Perf. II, Plusqpf.:	Dat.	Nom.	*-t'wis.*

Dieses Verhältnis ist vom Vf. nicht scharf dargestellt (am besten noch S. 76, wo nur das entferntere Objekt nicht berücksichtigt ist), aber auch nicht einmal ganz richtig aufgefaßt worden. Von dem *man*-Falle (meinem Aktivus) sagt er S. 23: ,Bezeichnet das Subjekt eines Verbs in gewissen Zeiten; *man* ist also [?] ein einfacher Deuter, es als Artikel aufzufassen ist nicht richtig.' Daraus würde sich durchaus nicht erklären warum neben *-man* das Objekt im Nominativ steht. Die dativische Rolle von *-t'wis* sehe ich weder S. 25 noch S. 100, wo es geschehen mußte, verzeichnet; an letzterer Stelle ließe sich ja დედისათვის, მათთვის ebenso gut als ,für die Mutter', ,für sie' wie als ,der Mutter', ,ihnen' fassen; 133, 24 wird in der Tat

ქალისთვის mit ,Tochter für' übersetzt (neben მიერთმია), aber 135, 4 მისთვის mit ,ihr' (neben დაედვა). Ferner ist es sehr nötig die Gestaltung der direkten und indirekten Rede im Georgischen genau zu kennen. Man pflegt die Mitteilung dessen was eine dritte Person oder mehrere gesagt haben, mit -ო abzuschließen (und dies wird oft auch schon in der Mitte, nach einem Absatz, gebraucht), welches aus თქო ,er sagte' abgekürzt ist (s. *Zeitschr.* xvi, 369 f.). Beispiele gewährt die Chrestomathie genug; es steht dies -ო auch durchweg bei den Sprichwörtern (= ,wie man sagt') und Rätseln S. 145 ff. (S. 146 zu unterst, wo aber ebenso wie bei 147, 13 ff. kenntlich gemacht sein mußte daß es Verse sind, wodurch sich ja das -ო nach მუშასა erklärt). Regelmäßig findet es sich nach თითქო ,als ob' (aus თუ ითქო zusammengezogen), hier 152, 12 (vielleicht fehlt es 133, 21 nur aus Versehen); aber nicht nach dem nur eingeschalteten თითქო ,gleichsam' 153, 17. Der Vf. hat dies -ო nicht völlig erkannt, wenn auch nicht völlig verkannt; S. 11 sagt er: ,das letzte Wort eines Satzes [oder auch eines Satzteiles!] hat häufig ein *o* nach sich, das heute nur dazu dient, den Satz abzuschließen und wohl mit dem *o* des Vokativs identisch ist', und S. 132 spricht er von ,der bei Zitaten antretenden Partikel ო'. Wenn er irgendwelche Reden aus dem Zusammenhang gerissen aufnimmt, so mußte er ihnen das -ო entziehen oder ein უთხრა oder sonst ein Verb der Mitteilung hinzusetzen; z. B. ელიზა ჩვენზე ლამაზიაო 50, 6 (vgl. 73, 2. 100, 8 v. u.) ist nicht einfach ,Elise ist schöner als wir', sondern ,(nach der Behauptung von jemandem)', sodaß wenn der Lernende nach solchen Mustern sich in der Unterhaltung richten wollte, er leicht etwas ganz anderes sagen könnte als er beabsichtigt. Statt der indirekten Rede pflegt im Georgischen die direkte einzutreten; es wird mit Beziehung auf den Redenden und den Angeredeten nicht zweimal die 3. P., sondern die 1. und die 2. P. gesetzt, und zwar auch wenn ein einleitendes ,daß' oder ,ob' gebraucht wird. Also ,er erklärte ihm, er wünsche mit ihm einmal Wein zu trinken' wird: ,er erklärte ihm (daß) ich wünsche mit dir e. W. z. t.' (die griechische und lateinische Bibel kennt die gleiche Verschmelzung der direkten mit der

indirekten Rede), und wenn das Ganze wiederum als eine Aufforderung gefaßt werden soll, so entsteht: ‚erkläre ihm (daß) ich wünsche, sagst du, mit dir e. W. z. t.‘: გამოუცხადე, (რომ) მსურს-თქო[1] შენთან ერთად დავლიო ღვინო. Vor einem Fragewort wird თუ ‚ob‘ gesetzt (das madj. *hogy* erfreut sich ganz desselben pleonastischen Gebrauchs); so könnte es statt შეეტყოთ, სად რა 139, 8 v. u. auch heißen შ. თუ სად რა, ohne daß deshalb an das Verb იხარშებოდა das -ო anzutreten brauchte. Das Fragewort ist hier eben dem Relativ gleich; ich kann daher auch sagen შეიტყო ისიც (თუ) სად სცხოვრობდა ‚er erfuhr auch das: wo er wohnte‘. Bei dieser Gelegenheit sei eines eigentümlichen Pleonasmus beim Relativ gedacht; wenn dasselbe einem Determinativ mit einem Substantiv entspricht, so wird das letztere wiederholt: ‚von jener Zeit . . . von welcher Zeit . . .‘ იმ დროდან . . . რა დროდანაც . . . 123, 17 f. Über den Gebrauch der Partikeln wäre auch manches besondere zu sagen gewesen. Das -ც ‚auch‘ am Relativ wird zwar erwähnt, aber in einer etwas unbestimmten Weise, und außerdem an Stellen wo man es nicht sucht (S. 64 Anm. 2 und S. 24, wo der ‚t_s-Fall‘, der ‚kein eigentlicher Fall ist, hier nur der Bequemlichkeit halber‘ mit den Kasus zusammen behandelt wird). Sehr verschiedene Bedeutungen hat თუ; häufig kommt თუ არა ‚kaum‘ (Konj.) vor. so დაიწყო თუ არა ‚kaum fing er an‘ 129, 19 f. Das geht wohl auf თუ არა? ‚oder nicht?‘ zurück, wie zu einer positiven Frage hinzugefügt zu werden pflegt; ‚fing er an oder nicht?‘ (man konnte es nicht entscheiden). Für uns wenigstens sind Verbindungen wie ‚und oder‘ და ან, ‚und aber, და . . . კი fremdartig; s. letzteres z. B. 145, 7 f. v. u. Das და in den Rätselauflösungen S. 147 verdiente ebenfalls eine Bemerkung.

Der Vf. hat sehr recht daran getan in einem Dutzend Versen des N. T. eine Probe vom Altgeorgischen mitzuteilen (S. 156 ff.). Unter den Anmerkungen dazu vermisse ich besonders eine über das pluralische Infix *-n-* in შეგიყუჩანნენ V. 11 (vgl. auch მიგცნე 157, 4 v. u.) als ein sehr hervorstechendes Kennzeichen der alten Sprache.

[1] Das თქო hat sich für die 2. P. erhalten oder vielmehr eingebürgert; wir sollten erwarten *თქვი; für die 1. P. lautet das Schaltwort: მეთქი aus მე ვთქვი.

70, 3 und 116, 1 führt er, wegen anderer Dinge, einen Satz an in dem ein solches *-n-* zweimal vorkommt; aber da er nicht sagt daß er aus der Bibel stammt und auch die Übersetzung unvollständig ist (es muß heißen: ‚verzeiht sie ihm und er wird sie euch verzeihen‘), so wird der Studierende nicht daraus klug werden. Auch hätte er hier (V. 4) sich selbst darüber belehren können wie unrichtig seine Vermutung ist daß der Genetiv beim Verb ‚fürchten‘ auf russischem Einfluß beruhe (S. 91 Anm.). Nicht nur heutzutage, sondern von jeher kannte das Georgische die beiden Verbindungen dieses Verbs, die mit dem Genetiv und die mit -გან, und zwar besteht zwischen ihnen ein gewisser Unterschied, wie gerade der an der letzteren Stelle angeführte Satz zeigt, und welchen wir da auch im Deutschen wiedergeben können: გეშინოდეს ღვთისა, და ნუ გეშინიან მტერთაგან ‚fürchte Gott und fürchte dich nicht vor den Feinden‘.

Warum der Vf. dem praktischen Teil einen theoretischen vorausschickt, weiß ich nicht; in derlei Handbüchern pflegt ja, ihrer Bestimmung gemäß, beides nicht geschieden zu werden, und ist nun auch hier in der Tat nicht streng geschieden. So ist vor allem der Abschnitt des zweiten Teiles: ‚Das Verbum (Allgemeines)‘ S. 68—78 ganz von derselben Art wie der des ersten Teiles: ‚Flexionselemente (Konjugation)‘ S. 26—35 und deckt sich auch inhaltlich mit ihm in beträchtlichem Umfang. Unter ‚Theorie‘ haben wir hier überhaupt nicht eine streng wissenschaftliche, sondern nur eine irgendwie systematische Darstellung zu verstehen; es soll dem Laien in einer geordneten, übersichtlichen Weise die Kenntnis der wichtigsten Sprachtatsachen vermittelt werden. Das wird aber auch nicht im Widerspruch zur wissenschaftlichen Theorie geschehen können. Obwohl der Vf. die Schwächen der einheimischen Grammatiker nicht verkennt, so liegt er doch ganz in deren Banden und huldigt wie sie einer zu mechanischen Betrachtungsweise. Wenn er nun z. B., ihnen folgend, sagt, das Präsens werde von den Infinitiven auf *-wa* und *-ma* durch Umstellung dieser Laute gebildet, also: *wzidaw* von *zidwa* (S. 19. 71), so könnte man meinen, das empfehle sich wenigstens vom mnemonischen Standpunkt; allein eine

solche rein äußerliche Mnemonik ist im Grunde auch unpraktisch. Sage ich statt dessen: zu *wzidaw* gehört der Infinitiv **zidaw-a*, verkürzt *zidw-a*, so ist das nicht nur richtig, sondern ich lasse so auch erkennen daß *-a* ein Infinitivsuffix ist wie in *galob-a* zu *wgalob*, t_s*'er-a* zu *w*t_s*'er* usw. Es würde einen außerordentlich großen Raum einnehmen wenn ich alle Punkte erörtern wollte hinsichtlich deren ich mit dem Vf. nicht übereinstimme; ich hebe nur einige heraus. Über die Deklination ist begreiflicherweise wenig zu bemerken. Unter den ‚euphonischen Regeln' steht an erster Stelle die ‚Elision' (S. 10), und als erste Art derselben wird der Ausfall des End-*i* der Nomina bei Antritt der Deklinationsendungen angegeben: *k'ari*, *k'arši*. Allein das *-i* ist nicht stammhaft wie die andern Endvokale z. B. in *mze*, *mt'a*, sondern ist Nominativzeichen (das Ingiloische kennt es gerade nach Vokalen, unterdrückt es nach Konsonanten *mzeĭ*, *mt'aĭ* [so auch altgeorg.]: *k'ar*); man würde also mit gleichem Rechte etwa sagen können, das *-us* von lat. *annus* werde in den andern Kasus elidiert: *ann(us)-i* usw. Wenn der Vf. von den Deklinationsendungen vor denen *-i* ausfalle, an jener Stelle *-wit'*, *-mdin*, *-dam* ausnimmt, so ist das nicht ganz richtig; das hier stehende *-i* ist ein genetivisches. Warum wird denn aber mit *-wit'*, *-mdin*, *-dam* nicht das unendlich häufigere *-t'a* erwähnt, welches auch *-i* vor sich hat? Dessen Genetivnatur lehrt ja besonders ein vorhergehendes Adjektiv deutlich erkennen, z. B. t_s*em-is mam-i-t'a*. Indem ich mich zur Konjugation wende, bedauere ich zunächst daß der Vf. ein Verfahren nicht eingeschlagen hat welches wegen der meistens sehr zusammengesetzten Beschaffenheit der Verbalformen sich dringend empfahl, nämlich deren durchgängige Zergliederung (mit fetterem Drucke des Stammes, bez. der Wurzel), also: *da-m-e-****w******i******t***$_s$*'q-da*, *ga-sa-****bareb****-el-ad*. S. 72 behauptet der Vf.: ‚Es ist unmöglich zu sagen, das grusinische Verb habe so und so viele Konjugationen (woraus dann das Märchen von der Unregelmäßigkeit aller grusinischen Verba entstand); im Grunde genommen gibt es im Georgischen nur eine Konjugation.' Das scheint mir im Widerspruch zu allen sonstigen allgemeinen Äußerungen des Vfs. zu stehen, besonders aber zu der

unmittelbar vorhergehenden Erwähnung der direkten und der indirekten Konjugation (von denen jene wieder indirekte Formen enthält). Diese Unterscheidung, die er von den einheimischen Grammatikern übernommen hat, ist ganz unbegründet und überflüssig; man könnte ebenso gut sagen, im Deutschen stelle: ‚mich friert‘, ‚mir scheint‘ eine andere Konjugation dar als ‚ich friere‘, ‚ich glaube‘. Da er doch sieht daß in *mi-qwars* ‚ich liebe‘, *u-qwars* ‚er liebt‘ das Subjekt im Dativ steht (S. 119 und anderswo), so begreife ich nicht wie er S. 31 sagen kann: ‚nicht zu verwechseln sind diese Pronominalpräfixe [der indirekten Konjugation] mit den Pronominal-Objekt-Präfixen‘ (mit ebensowenig Grund wird S. 16 von der Gefahr einer Verwechslung zwischen privativem *u* und dem Verbalpräfix *u* gesprochen). Ich habe alles was mit dieser Angelegenheit zusammenhängt, an andern Orten gründlich besprochen und komme darauf hier nicht zurück. Nur das wiederhole ich daß das Perf. II = Praet. III, indem es die Form eines umschreibenden Präsens hat, vielfach mit ganz präsentischer Bedeutung auftritt (vgl. lat.-rom. *est amatus*), so auch ყოფილა ‚ist‘ 134, 7 f. v. u. Auch jener Darstellung des Perfekts und des Plusquamperfekts wäre zu gedenken gewesen welche unserer umschreibenden Form mit ‚habe‘ und ‚hatte‘ entspricht (s. *Zeitschr.* XVI, 368 f.); 126, 10 v. u. მქონდა გატენილი თოფი ist nicht etwa ‚ich hatte eine geladene Flinte‘, sondern: ‚ich hatte die Flinte geladen‘. Inbezug auf die zusammengesetzten Zeiten und im Zusammenhang damit auch inbezug auf die einfachen herrscht beim Vf. eine ziemliche Verwirrung, an der allerdings die einheimischen Grammatiker viel Mitschuld tragen. Überall muß die Form das Maßgebende sein, nicht die Bedeutung; wir dürfen ja auch vom deutschen ‚ich komme‘ nicht sagen, es sei ein Perfekt, weil es soviel ist wie ‚ich bin gekommen‘. Wie S. 113 von *t_s'ar-swla* ‚fortgehen‘ *t_s'ar-sul war* richtig als Perf. II angegeben ist (warum fehlt S. 84 das Perf. II von *mo-swla* ‚kommen‘?), so mußten ebenda von *dgoma* ‚stehen‘ und von *t_s'ola* ‚liegen‘ als entsprechende Zeiten angegeben werden: *dgomil-war* (oder *mdgar-war*) und *t_s'olil-war*, nicht *dgomil-qop'il-war* und *t_s'olil-qop'il-war* (‚ich bin gestanden gewesen‘, ‚ich bin gelegen ge-

wesen'). Es sind dies im Grunde Plusquamperfekte, wie auch diejenigen Formen welche für das Perf. I verzeichnet werden: *dgomil-wiqawi* und *t_s'olil-wiqawi*, ebenso S. 85 *wqop'il-wiqawi*, aber S. 84 *mo-wsul-wiqawi* erhält den Titel ,Konj. Perf.' (das ist = Ind. Plusqpf.); der Franzose würde das ,prétérit (passé) antérieur' nennen. Das Perfekt I ist immer eine einfache, nicht eine umschreibende Form; bei solchen Verben die durative Bedeutung haben, wird es die Bedeutung des Imperfekts haben müssen. *Wqawi* ist ,ich machte' = ,feci'; so sollte auch dem intransitiven *wiqawi* perfektischer Sinn zukommen, es ist aber ,ich war', und der Vf. trägt in diesem Falle dem Sachverhalt Rechnung, indem er darüber setzt: ,Imp. = Perf.' (S. 85). Ein Synonym von *wqawi* ist *wk'men*; die intransitive Form hiervon, *wik'men* hat den perfektischen Sinn gewahrt: ,ich ward' und wird demgemäß als Perfekt von ,sein' angeführt (S. 86). *Widegi* ,ich stand', *wit$_s$'ewi* ,ich lag', *wid$_z$ek'i* ,ich saß' sind für den Vf. nur Imperfekte (S. 113). Indessen haben sie mit einem Vollendungspräfix perfektischen Sinn; so *da-widegi* oder *da-wdegi* (auch das einfache *widegi* hat *wdegi* neben sich) ,ich stand' = ,ich blieb stehen', ,ich stellte mich'. Was die Pronominalpräfixe anlangt, so hätte sich der Vf. über die Bedingungen unter denen *h*, *s*, *hs* überhaupt auftreten, bestimmter äußern (S. 28), in den Paradigmen und Texten selbst aber eine konsequente Schreibung beobachten sollen (er schreibt sogar 89, 2 unmittelbar nebeneinander ვსწავლობ und ვჰსწერ). Wie kann er übrigens behaupten daß in *hkit'χat'* ,er frug sie', *mist$_s$at'* ,er gab ihnen' das *t'* ,ohne erstes Element' stehe (S. 30)? Daß ihm in ვძულ-ვარ ,ich bin verhaßt' die Wiederholung des Zeichens für die 1. P. S. auffällt (S. 121 Anm. 1), das fällt mir auf. Das Beispiel auf das er den Leser besonders aufmerksam mache, stamme von einem seiner Lehrer her, der nur so und nicht anders sagen wollte, es zeige so recht gut wie im Georgischen alles schwimme, ineinander übergehe. Regelmäßig sollte es heißen: იმას სძულვარ მე. Es wird ja auch wirklich ვსძულვარ geschrieben; aber da die ursprüngliche Funktion des *s*- nicht mehr gefühlt wird, so fehlt es bald wo es berechtigt wäre, bald steht es wo es unberechtigt ist, und mit dem *h*- verhält es sich

ähnlich; so finden wir nebeneinander z. B. *w-h-s-t_s'e-war*, *w-s-t_s'e-war* und *w-t_s'e-war*. Die Wiederholung des *w-* aber ist in solchen Fällen wenn nicht das Regelmäßige, doch gewiß das Gewöhnlichere: *w-u-qwar-war*, *w-mosul-war*, *w-zi-war* usw., wovon ja beim Vf. selbst genug Beispiele zu finden sind. So auch auf S. 78, wo sich übrigens ein *wargi-war* findet das nicht dazu gehört, nämlich nicht unmittelbar auf *rgeba* ‚helfen‘, ‚nützen‘ zu beziehen ist. *Wargi* ‚tauglich‘ geht unverändert durch alle Personen durch: *wargi-war* oder *w-warg-war*, dann *warg-χar*, *warg-a*; es ist auch attributives Adjektiv, so *wargi kat$_s$i* (neben *wargisi*). Daneben *w-i-wargebi* (*w-e-w-*, *w-u-w-*). Allerdings scheint Zusammenhang von *wargeba* mit *rgeba* zu bestehen; aber welcher, ist mir nicht klar, da ein solcher Anlaß für die Fixierung des *w-* der 1. P. wie bei *wiareb* (*Zeitschr.* XVI, 375) hier nicht ersichtlich ist. Was die Vorvokale anlangt, so muß die ihnen vom Vf. gegebene Benennung ‚Richtungsanzeiger‘ (S. 29) zur Verwechslung mit den ‚Richtungspräfixen‘ (S. 33) führen. Vom *e-* heißt es (S. 29) daß es sich in allen Verben der Gegenseitigkeit auf *ebi* finde: *wemsaχurebi* ‚ich diene, bediene‘. Aber in diesem Beispiel ist ja keine Gegenseitigkeit zu finden. Da der Vf. *e-* auch an andern Stellen (so S. 70) als das Zeichen des reziproken Modus (Modi nennt er das was sonst Genera heißt) betrachtet, so muß das dahin richtig gestellt werden daß das *e-* die dativische Beziehung bei reflexiven, intransitiven oder passiven Verben (unter denen natürlich auch reziproke sich finden) und nicht bloß der bezeichneten Form ausdrückt. Auch das *e-* des Ind. Plusqpf. oder Konj. Perf. schließt gleichsam ein dativisches und ein reflexives *i-* in sich. Über das Verhältnis dieser Vorvokale zu den konsonantischen Pronominalpräfixen scheint der Vf. nicht im klaren zu sein; S. 115 mußte er neben *m*, *mi* ‚mir‘ ‚mich‘ noch *ma* und *me* setzen. Was endlich die adverbialen Präfixe anlangt, so ist ihre Scheidung in ‚Vollendungspräfixe‘ und ‚Richtungspräfixe‘ nicht nur überflüssig, sondern auch verwirrend; die letzteren versehen immer zugleich die Rolle jener (was der Vf. S. 34 so umschreibt: ‚bei Antritt solcher Richtungspräfixe fallen die Vollendungspräfixe aus‘), und es gibt gar keine Voll-

endungspräfixe die nicht auch, natürlich nicht in jedem einzelnen Falle, Richtungspräfixe wären (daß unter diesen S. 33 von jenen nur *garmo, gamo* fehlt, ist wohl ein Zufall). Den Vollendungspräfixen wird vom Vf. zuweilen eine Wirkung zugeschrieben die sie in Wirklichkeit nicht ausüben. S. 96 sagt er daß das Perfekt intransitiver Verbe das Subjekt mit *-man* neben sich habe, trete aber ein Präfix hinzu, so stehe jenes im Nominativ: იმან იფრინა ,er ist geflogen', aber ის გაფრინდა ,er ist aufgeflogen'. Hier kommt aber der Nominativ nicht auf Rechnung des გა-, sondern des -და (das Präsens lautet allerdings გაფრინდები, und es ist somit ein wirkliches Perfekt, aber doch dem formellen Ursprung nach nicht vom sonstigen Imperfekt unterschieden); denn man sagt: იმან გაიფრინა. S. 152 heißt es ,daß das Imperfekt mit dem Vollendungspräfix auch als Konditional aufgefaßt werden kann'. Aber der Konditional wird regelmässig durch das Imperfekt ausgedrückt, und zwar auch ohne Vollendungspräfix (s. z. B. 125, 11). Daß *mi-* ,hin' und *mo-* ,her' bedeutet (S. 34), ist im allgemeinen richtig, aber sie schwanken doch bezüglich ihrer Bedeutung leicht ineinander über; so ist z. B. *mo-rt'wa* ,sich (mit jem.) vereinigen' wie es scheint häufiger als *mi-rt'wa*. Wenn wirklich das *i* des Richtungspräfixes *mi-* unverträglich ist mit den Infixen der 1. und 2. P., so kann das nicht darin seinen Grund haben daß es ,ein Andeuter der Entfernung' ist (S. 115), denn die ist ja eben so groß hin wie her. Es ist ganz richtig daß man heutzutage sagt *mo-g-*t_s*'er* ,ich schreibe dir'; in der Bibel aber steht immer *miwhst*$_s$*'er šenda.* Und auch auf (das ebenfalls biblische) *mogitewnes* ,er wird sie euch verzeihen' durfte sich der Vf. nicht berufen, denn hier geht die Richtung vom Ferneren auf das Nähere. Aber es heißt in der Bibel: *rat'a migiteo* ,daß ich ihn euch freigebe', *migetewnen šen* ,sie werden sie dir vergeben', nämlich von mir aus (wegen des *-e-* vgl. vorherg. S.). Ebenso steht hier *mi-*t_s*ema* ,geben' bei der 1. P. : 2. und 3., bei der 2. : 3., und bei der 3. : 3., aber *mo-*t_s*ema* bei der 2. : 1. und bei der 3. : 1. und 2. Die Tabelle auf S. 76 würde dem Anfänger eine recht gute gedrängte Übersicht der Konjugation geben wenn sie etwas abgeändert würde, vereinfacht (z. B. durch

Beseitigung der Bemerkung und der beiden Anmerkungen) und ergänzt. Insbesondere müßte im Ind. Perf. Sing. auch —, —, ა, ferner ა als 3. P. S. zu ე, ე und endlich als 3. P. Pl. (ნ)ენ (wie S. 31), im Ind. Plusqpf. ა, im Konj. Plusqpf. ას aufgenommen werden.

Der Vf. hat allem Anschein nach sich rasch in das Georgische hineingearbeitet, und wenn auch fortgesetztes Studium, besonders im Lande selbst, seine Kenntnis der Grammatik vertiefen und ihn von mancher Unsicherheit und Unklarheit befreien wird, so ist ihm doch kein Vorwurf daraus zu machen daß er das rasch Erlernte rasch weiter zu lehren sich angeschickt hat; bis dat qui cito dat. Nur bei der Ausarbeitung des Lehrbuchs hätte er sich etwas mehr Zeit gönnen sollen. Ich rede nicht von dem Zuviel und Zuwenig des Stoffes und ebensowenig von seiner theoretischen Beurteilung; seine Darlegung aber hätte mit größerer Sorgfalt und Ökonomie vorgenommen werden müssen. Auch der sprachliche Ausdruck trägt überall die Spuren der großen Hast; nicht selten ist er, zum Schaden für die Leichtigkeit des sachlichen Verständnisses, unbestimmt, ungenau oder ungleichmäßig (S. 32 z. B. werden die Ausdrücke ‚unvollkommen', ‚unvollständig' im gleichen Sinn wie ‚unvollendet' inbezug auf das Verb gebraucht). So nimmt es denn nicht wunder daß das Verzeichnis der Druckfehler S. xiv f. recht stattlich ausgefallen ist; mir sind noch einige weitere aufgestoßen, und ich teile sie hier im Hinblick auf eine neue Auflage mit, die nun hoffentlich auch mit verhältnismäßiger Raschheit sich nötig erweisen wird (von den leicht zu verbessernden im deutschen Text und einigen Umschreibungen des Russischen sehe ich ab, ebenso von den Versehen in der Verbindung der georg. Wörter).

vii, 21. Klapproths = Klapr—. viii, 15 v. u. Kretzschmer = Kretschmer. 11 v. u. Lenormand = —t. Maspéro = —ero. xi, 5 v. u. *ḥeri* = *ḥari*. 3, 9. *humrops* = *ḥ*—. 13, 10 carpis = —io. 13, 15 *glap'ia* = —*pia*. 13, 23 *nadzvari* = *nadzvnari*. 13, 9 v. u. *somḥret'i* = *somḥet'i*. 14, 2 Tsitsiani = Dsidsiani. 16, 3. *moumzadebrad* = —*blad*. 16, 15 *k'art'eli* = *k'art'veli*. 21 17 *gadevneb* = *(da)vadevneb*. 22, 22 den Wissenschaften = der Wis-

senschaft. 27, 15 *momartva* = *—t'va*. 28, 15 *vdsavlob* = *vsds—*. 30, 11 v. u. *misdsat'* = *mistsat'*. 31, 6 v. u. *armo* = *aγmo*. 33, 2 *tsavikitha* = *ds—*. 45, 4 ‚für mich' zu str. oder hier und Z. 12 დამოგლიჯეთ in დამი- zu ändern. 46, 6 v. u. ქართული = ქართლი: ‚Georgien' zu str. 49, 13 ყვერა = ყველა. 49, 3 v. u. აკი = ავი. 70, 3 *miutevnet* = *—t'*; *mogtevnes* = *mogitevnes*. 70, 14 *elaparakobs* = *—ba*. 72, 8 *qvarebi* = *—ba*. 73, 11 v. u. *gadasvali* = *—savali*. 74, 3 v. u. *davtsek'i* = *davds—*. 78, 7 v. u. *mqop'obiti* = *—t'i*. 81, 8 v. u. *zmnas* = *zmna*. 82, 22 *pop'ilan* = *qo—*. 85, 19 იუვნინ = იყვნენ. 87, 18 ავა = ავი. 86, Z. 9—15 gehört auf S. 85 zwischen Z. 12 und 13. 88, 23 ვაკრობ = ვაქლობ. 90, 14 und 93, 9 წალი = —ა (jenes auch 52, 6 v. u.; doch ist es hier verbessert worden). 95, 2 v. u. მივცა = მივეც (oder, wenn es die 3. P. sein soll, die aber hier sonst nicht verzeichnet wird: მისცა). 109, 22 მოვსულიყავ = —ლვიყავ; მოვსულიყავით = —ლვიყავით. 112, 8 *tsavide* = *ds—*; *tsavsuligav* = *dsavsulviqav*. 109, 25 —იყავ viermal = —ვიყავ. 116, 2 მოგტევნეს = მოგიტევნეს. 129, 11 შაეშინდა = შეე—. 130, 13 კარგით = კარგია (oder კარგიათ?). 148, 8 ჩამტვრვა = —ვრევა. 148, 17 der Doppelpunkt nach მომკლავს muß fallen. 152, 14 დედა-მიწის = —ას. 156, 8 ვლური = ვლვრი (in früherer Zeit ვლჳრი geschrieben).

H. Schuchardt.

Revaṇārādhyas Smaratattvaprakāśikā.

Von

Richard Schmidt.

Als zweite Nummer der erotischen Texte, die sich in Madras befinden, lasse ich hier, zugleich als Fortsetzung zu meiner Ausgabe von Hariharas Śṛṅgāradīpikā (*ZDMG.* LVII, 705 ff.), Revaṇārādhyas Smaratattvaprakāśikā folgen. Ich besitze hiervon eine Devanāgarī-Abschrift, 20 S. 2°, des Ms. der Government Oriental Mss. Library, Madras, p. 111 des Alphabetical Index, Madras 1893. Als Verfasser wird hier Vīraṇadeśikendra angegeben. Eine zweite Handschrift, die aber vielleicht mit dieser identisch ist, erwähnt TAYLOR, I, 424 und beschreibt sie wie folgt: ,Smara tatva prakásica, a comment on a piece entitled smara tatva, the comment by Révanárádhya. The smara tatva, or original, in five slókas only, follows. This is by Viranaradhyar, both are complete. It is somewhat difficult to describe a production which gives a religious turn to what western ideas consider indelicate or obscene: to wit — Panegyrics on the splendid nature of *Manmata* [so!] the god of love. On the *sucla* and *sonita*, or semen virile, and the blood, so deemed, of the female sex. If the *sucla* prevail a man will be born, if the sonita, a female, if both are equal, an hermaphrodite. Recipe to restore lost virility. Five kinds of *rati* (turpiter).'

Auf Grund meiner Handschrift stellt sich der Sachverhalt so dar: Sosalivīraṇārādhya, der Sohn des Sarveśvarācārya, aus dem Geschlechte des Revaṇāsiddheśa, ein Fürst der Yogins, verfaßte in

fünf Śloken ein Loblied auf die Liebe, mit der Bezeichnung Pañcaratnam, dem man nicht gerade poetischen Schwung nachrühmen kann. Vīraṇārādhyas Schüler Revaṇārādhya schrieb dazu einen Kommentar namens Smaratattvaprakāśikā, in dem er seine Belesenheit bekundet und sich bemüht, die weltliche Liebe auf die heilige Lehre der Upaniṣads zu gründen. Er hat dazu folgende Autoren und Schriften benutzt: Ādityapurāṇam, Ṛgveda, Aitareyopaniṣad, Kalyāṇakāraka, Kāverimahatvam, Kūcimāropaniṣad, Garbhopaniṣad, Chāndogyopaniṣad, Tātparyasaṃgraha, Tejobindūpaniṣad, Dattātreyopaniṣad, Dharmasaṃhitā, Nandikeśvarīyam, Nārāyaṇopaniṣad, Pauṣkaram, Prabodhacandrodaya, Pādmam, Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Bodhāyanasūtram, Brahmapurāṇam, Bhartṛhari, Matsyapurāṇam, Manu, Mahānāṭakam, Mahābhāratam, Mahārāmāyaṇam, Mahimnaḥstava, Yajurveda, Yajurvedopaniṣad, Yogasārasamuccaya, Raghuvaṃśa, Ratiratnapradīpikā, Ratirahasyam, Laiṅgam, Vātsyāyana, Vijñāneśvara, Śivarāghavasaṃvāda, Śuklayajurveda, Śvetāśvataropaniṣad, Sūktisaṃgraha, Skāndam, Smṛticandrikā, Svacchandalalitabhairavīyam und Haṃsopaniṣad. Soweit es mir gelungen ist, diese Zitate nachzuweisen, habe ich es durch einen entsprechenden Zusatz bekundet; zu den für mich nicht nachweisbaren gehört auch das aus Vātsyāyana, ein Śloka, der im Kāmasūtram jedenfalls nicht steht. Auch die Handschriften, die ich bisher verglichen habe, enthalten ihn nicht. Wir dürfen ihn wohl den Zitaten beigesellen, die ich *Erotik*, p. 13 f. besprochen habe. — Die Kūcimāropaniṣad ist möglicherweise eine Quelle des Kāmasūtram; hier wird bekanntlich Kucumāra unter den Vorgängern des Vātsyāyana genannt, mit der Variante Kūcimāra. Die Ratiratnapradīpikā bezeichnet OPPERT, II, 4122 als Kalāśāstra; sie und manches andere der zitierten Werke gehört dem Süden an: die Vorliebe für südindische Quellen verrät die Heimat des Revaṇārādhya. Seine Zeit läßt sich nicht so leicht feststellen. Vorausgesetzt, daß die von ihm benutzte Smṛticandrikā diejenige des Devaṇṇabhaṭṭa ist, müßte er frühestens im XIII. Jahrhundert gelebt haben; denn diese ist um 1200 verfaßt (JOLLY, *Recht und Sitte*, p. 35); vielleicht ist er aber noch bedeutend jünger.

गुरुं श्रीवीरणाराध्यं नत्वा कुर्वे समासतः ।
व्याख्यां श्रीपञ्चरत्नस्य स्मरतत्त्वप्रकाशिकाम् ॥

ऋग्यजुः साम यस्याह जयं जयति स स्मरः ।
इन्द्रं प्रजापतिं विष्णुं गङ्गाधरमुमाधवम् ॥ १ ॥

अथास्य स्मररहस्यपञ्चरत्नस्य व्याख्यां स्मरतत्त्वप्रकाशिकाख्यां चिकीर्षुः प्रथममृग्यजुःसामभिः स्मराधिक्यं दर्शयति । ऋगिति । [ऋक्] ऋग्वेदः [यस्य] स्मरस्य इन्द्रं प्रति जयमाह स स्मरो जयतीत्यन्वयः । तदुक्तमृग्वेदे इन्द्रोऽहल्यायै जारः । इति ।

तथा स्कान्दे । [Ind. Spr. 1772]

किमु कुवलयनेत्राः सन्ति नो नाकनार्य-
स्त्रिदशपतिरहल्यां विप्रभार्यामयासीत् ।
हृदयतृणकुटीरे दीप्यमाने[1] स्मराग्ना-
वुचितमनुचितं वा वेत्ति कः पण्डितोऽपि ॥

तथा प्रबोधचन्द्रोदये । [I, 14]

अहल्यायै जारः सुरपतिरभूदात्मतनयां
प्रजानाथोऽयासीदभजत गुरोरिन्दुरबलाम् ।
इति प्रायः को वा न पदमपदेऽकार्यत मया
श्रमो मद्बाणानां क इव भुवनोन्मादविधिषु ॥

ऋग्यस्य प्रजापतिं प्रति जयमाह । तदुक्तमृग्वेदे ।
प्रजापतिर्वै स्वां दुहितरमभ्यध्ययत ॥

तथा धर्मसंहितायाम् ।

दृष्ट्वा दुहितरं ब्रह्माप्यवोचत्स्मरपीडितः ।
आत्मनो नात्र भेदोऽस्ति देहस्य तु विचा . . . ।
सर्वं ब्रह्मेति संचिन्त्य रन्तुमर्हसि मामिह ॥

---

[1] Ms. दीप्यमान ।

तथा महिम्नःस्तवे ।

प्रजानाथं नाथ प्रसभमभिकं स्वां दुहितरं
गतं रोहिद्भूतां रिरमयिषुमृष्यस्य वपुषा ।
धनुःपाणेर्यातं दिवमपि सपत्राकृतममुं
त्रसन्तं तेऽद्यापि त्यजति न मृगव्याधरभसः ॥

तथा च नक्षत्रेष्टौ मन्त्रः ।

आर्द्रया रुद्रः प्रथमान एति श्रेष्ठो देवानां पतिरघ्नियानामित्यादि ।

यजुर्यस्य स्मरस्य विष्णुं प्रति जयमाह । तदुक्तं शुक्लयजुषि बृहदारण्यकोपनिषदि । [VI, 4, 11]

अथ यस्य जायायै जारः स्यात्तं चेत्प्रतिलोमं शरबर्हिस्तृटति (?) ।

तदुक्तं सूक्तिसंग्रहे । [Ind. Spr. 2643]

त्रिलोकेशः[1] शार्ङ्गी शबरशरलक्ष्यत्वमगम-
द्विधाता लोकानामलभत शिरःकृन्तनमपि ।
प्रयातौ[2] व्यङ्गाहेर्दिनकरशशाङ्कौ कवलतां
सयोनिर्देवेन्द्रः शिरसि लिखितं लङ्घयति कः ॥

तथा महानाटके ।

चौर्यं हर हरति[3] यन्नवनीतचौर्यं
गोपीरतिं च गुरुतल्पकृतापराधाम् ।
दूत्यां दशाननहतिं मधुपानदोषं
कृत्वा शिवार्पितमनाः स पुनातु कृष्णः ॥ (?)

बृहदारण्यकोपनिषदि । [IV, 4, 7]

अथो खल्वाहुः काममय एवायं पुरुष इति स यथाकामो भवति [. . .] तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिसंपद्यते ।

---

[1] Ms. त्रिलोकीशः ।
[2] प्रयातां ।
[3] Ms. हरर्हरति ।

तथा लैङ्गे । [Uparibhāga v, 156. 154]

नारदः पर्वतश्चैव चिराज्ज्ञात्वा विचेष्टितम्[1] ।
मायां विष्णोर्विनिन्द्यैव रुद्रभक्तौ बभूवतुः ॥
शापतश्चाम्बरीषस्य तथैव मुनिसिंहयोः ।
रामो दाशरथिर्भूत्वा वियुक्तः सीतयाभवत् ॥

तथा महानाटके । [iv, 31; Ind. Spr. 2245]

चन्द्रश्चण्डकरायते मृदुगतिर्वातो ऽपि वज्रायते
माल्यं सूचिकुलायते मलयजालेपः स्फुलिङ्गायते ।
आलोकस्तिमिरायते विधिवशात्प्राणो ऽपि भारायते
हा हन्त प्रमदावियोगसमयः संहारकालायते ॥ इत्यादि ॥

यजुर्यस्य [स्मरस्य] [गङ्गाधरं] पर्वतराजपुत्री गङ्गा भवानीवल्लभमीश्वरं प्रति जयमाह । तदुक्तं यजुषि । गङ्गा सागरपूरणी दुहाना अमृतस्य धाराम् । तथा स्वच्छन्दललितभैरवीये ।

गगनं गमिति प्रोक्तं गामिनी गेह कथ्यते ।
गगने गमनाद्गङ्गा निरुक्ता तत्त्ववेदिभिः ॥

आदित्यपुराणे ।

मेना हिमवतः सूते मेनाकं क्रौञ्चमेव च ।
गङ्गां च गौरीं च ततः कन्ये द्वे लोकमातरौ ॥

अत्र व्योमकेशो भवो भीम इत्याकाशकेशत्वाद्गङ्गाधरत्वं वेदितव्यम् । तदुक्तं महानाटके । [Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra p. 8, n° 53]

मौलौ किं नु महेश मानिनि जलं किं वक्त्रमम्भोरुहं
किं नीलालकवेणिका मधुकराः किं भ्रूलते वीचिके ।
किं नेत्रे शफरौ च किं स्तनयुगं प्रेङ्खद्रथाङ्गद्वयं
साशङ्कामिति वञ्चयन्गिरिसुतां[2] गङ्गाधरः पातु वः ॥

---

[1] विचेष्टिताम् ।
[2] °मभिवाञ्छती गिरिसुता ।

यजुर्यस्योमाधवं पार्वतीप्रियतममर्धनारीश्वरं प्रति जयमाह। तदुक्तं यजुषि। आखुस्ते रुद्र पशुपशुस्तं जुषस्वैष ते रुद्र भागः सह स्वस्राम्बिकया। इति। तथा तात्पर्यसंग्रहे।

यामामनन्ति तव शंकर धर्मदारा-
नध्वर्यवः सहजसिद्धतया स्वसारम्।
तस्याः स्वसारमतिवाङ्मनसं शिवायाः
कार्त्स्न्येन वक्तुमनलं कमलासनो ऽपि॥

तथा महानाटके।

को वा द्वाराग्रसंस्थः पशुपतिरबले किं वृषो नार्धनारिः
किं षण्ढो नैव शूली किमपि च सुरुजो न प्रिये नीलकण्ठः।
ब्रूहि त्वं किं मयूरो न हि विदितशिवः किं पुराणः शृगाल
इत्येवं शैलकन्याप्रतिवचनजडः पातु वः पार्वतीशः॥
स्वामिन्किं ननु यात एव मृगयासक्तो विलम्बः कुतो
गन्धो ऽन्यो वनपुष्पजः श्रमजलं घर्मः क्षतं कण्टकैः।
अस्त्वेवं मृगया न कस्य चिदहो दृष्टो ऽधरो दृश्यते
शङ्कापूरणमत्र कारणमिदं कुर्वे प्रणामानि ते॥
अम्भांसि प्रविशामि कुम्भनिहितां कर्षामि कुम्भीनसीं
ज्वालाजालकरालितं हुतवहं निःशङ्कमध्यास्महे।
यद्वा कामिनि देवतामभिमतामुल्लङ्घयामि स्फुटं
विश्वासो यदि नास्ति चेत्तव तुलामारोहयामि ध्रुवम्॥
अम्भस्ते कुसुमं समुद्रभरणं लीलोपभूषा फणी
त्वत्तेजः परमाणुरेष दहनो भृत्याः समस्ताः सुराः।
कुक्षिन्यस्तजगत्त्रयस्य भवतः किं स्यात्तुलारोहणं
दिव्यं व्यर्थमितीरितो गिरिजया स्मेरो हरः पातु वः॥
कस्त्वं द्वारि भवो भुजंगभवनं मा गच्छ मा भूः शिवे
कोपाढ्या फणिराजवारिदहने कुर्वे प्रणामं[1] परम्।
हस्ते मस्तकभालयोश्च तव ते स्नात्वा सनाभिह्रदे
पीत्वा पालधरामृतं स्तनशिवं स्पृष्टार्धनारीश्वरः[2]॥ (?)

[1] प्रमाणं। [2] स्पृष्टा°।

तथा रतिरहस्ये ।

येनाकारि प्रसभमचिरादर्धनारीश्वरत्वं
दग्धेनापि त्रिपुरजयिनो ज्योतिषा चाक्षुषेण[1] ।
इन्दोर्मित्रं स जयति मुदां धाम वामप्रचारो
देवः श्रीमान्भवरसजुषां दैवतं चित्तजन्मा ॥

इत्यादि ॥

[साम] सामवेदः [यस्य] स्मरस्य सर्वलोकान्प्रति जयमाह स स्मरो [जयति] सर्वोत्कर्षेण वर्तते । तदुक्तं सामवेदे छान्दोग्योपनिषदि । [VII, 13, 1] स्मरो वा आकाशाद्भूयांस्तस्माद्यद्यपि बहव[2] आसीरन्न[3] स्मरन्तो नैव ते कंचन शृणुयुर्न मन्वीरन्न विजानीरन् । यदा वाव ते स्मरेयुरथ शृणुयुरथ मन्वीरन्नथ विजानीरन् । स्मरेण वै पुत्रान्विजानाति स्मरेण पशून्स्मरमुपास्वेहि । स यः स्मरं ब्रह्मेत्युपास्ते [इत्यादि] । तदुक्तं स्कान्दे ।

स्मरेण जगतां सृष्टिः स्मरस्मरणतः स्थितिः ।
मरणं स्मरणाभावे ततः सर्वं स्मरात्मकम् ॥
स्मरं ब्रह्मेत्युपास्वेहि[4] छान्दोग्यश्रुतिराह हि ॥

बृहदारण्यकोपनिषदि । [I, 4, 5 ff.]

तदाहुर्यद्ब्रह्म विद्यया सर्वं भविष्यन्तो मनुष्या मन्यन्ते किमुत ब्रह्म वै यस्मात्सर्वमभवदिति । स इममात्मानं द्वेधापातयत् । ततः पतिश्च पत्नी चाभवताम् । . . . यदिदं किं च मिथुनमा[5] पिपीलिकाभ्यस्तत्सर्वमसृजत । यथौ (?) स्त्रीपुमांसौ संपरिष्वक्तौ । अथेत्यभ्यमन्थत् । स मुखाच्च योनेर्हस्ताभ्यां चाग्निमसृजत । तस्मादेतदुभमलोमकमन्तरतो ऽलोमका हि योनिरन्तरतस्तद्यदिदमाहुः । . . . अथ यत्किंचेदमार्द्रं तद्रेतसो ऽसृजत । सैषा ब्रह्मणो ऽतिसृष्टिः । यच्छ्रेयसो देवानसृजत । अथ यन्मर्त्यानसृजत (?) तस्मादतिसृष्टिः । इति ।

तथा महाभारते पाण्डुः ।

नाग्निस्तृप्यति काष्ठानां नापगानां महोदधिः ।
नान्तकः सर्वभूतानां न पुंसां वामलोचना[6] ॥ [Ind. Spr. 3547]

---

[1] Ms. चक्षुषा च । [2] बह । [3] आस्वी° । [4] °स्वेति । [5] मिथुन आ ।
[6] °लोचनाः ।

तथा तृष्णा च नारीणां पुरुषं पुरुषं प्रति।
अगम्यागमनं नास्ति सत्यमुक्तं शुचिस्मिते॥
पुत्रं वा किल पौत्रं वा भ्रातरं पितरं तथा।
रहसीह नरं दृष्ट्वा योनिरुत्क्लिद्यते स्त्रियाः॥

महारामायणे रामः।

व्यसनेषु न कृच्छ्रेषु न युद्धे न स्वयंवरे।
न क्रतौ न विवाहे [च] दर्शनं दूष्यते स्त्रियाः[1]॥

बृहदारण्यके। [vi, 4, 4 f.]

य इदमविद्वांसो ऽधोपहासं चरन्तीति। बहु वा इदं सुप्तस्य वा जाग्रतो वा रेतः स्कन्दति। तदभिमृशेत्।

तथा पाद्मे शिवराघवसंवादे।

बाहुमूलकुचद्वंद्वसुयोनिस्फुटदर्शनात्।
कस्य न स्खलते चित्तं रेतःस्कन्दं न वा भवेत्॥

महाभारते द्रौपदी। [Ind. Spr. 7107]

सौन्दर्यपुरुषं दृष्ट्वा भ्रातरं पितरं सुतम्।
योनिर्द्रवति नारीणां तथ्यं मे शृणु केशव॥
पञ्च मे[2] पतयः सन्तु षष्ठो मम विरोचते।
लोकेषु पुरुषाभावे सर्वा नार्यः पतिव्रताः॥

रतिरहस्ये।

सुचिरमनोरथसंचितमन्मथगुरुदीक्षया क्रमशः।
निबिडतमसि निशि नार्यो व्यवसितरतयो भवन्ति रागिण्यः॥

वात्स्यायने।

एकं लक्षं द्विधा कर्तुं बहवः सन्ति धन्विनः।
मार एको महाधन्वी हृयमेकं करोत्यसौ॥

इत्यादि ग्रन्थविस्तरभयान्न लिखितम्॥

---

[1] स्त्रियः। [2] पञ्चमाः।

चतुर्विधगृहव्याप्तछत्रान्दोलनकोशराट्।
व्यापी मनसिजो वीर्यं मुनीनामाहरत्ययम् ॥ २ ॥

अथ मन्मथस्यैश्वर्यं पराशरादिजितेन्द्रियमुनिव्रातान्प्रति जयं चाह चतुरिति। [व्यापी] देवमानवतिर्यगादिप्राणिजालचित्तव्यापको [मनसिजो ऽयं] मन्मथः मुनीनां वीर्यमाहरतीत्यन्वयः।

तदुक्तं बृहदारण्यके।

एक एव सो ऽकामयत जाया मे स्यादथ प्रजायेयाथ वित्तं मे स्यादथ कर्म कुर्वीयेत्येतावान्वै कामो [I, 4, 30] ऽयं कामं कामयेत तं स एष एवं विदुग्धाता (?)।

छान्दोग्ये। [VII, 14, 1]

स्मरो मन्त्रानधीते कर्माणि कुरुते पुत्रांश्च पशूंश्चेच्छते। इति।

तथा नन्दिकेश्वरीये।

स्मृत्या सुरासुरनरतिर्यक्चेतःसु व्यापकः।
आपिपीलिकलोकेशं सर्वकर्मकरः स्मरः॥

अथ स्मरराज्यं वर्णयति चतुरिति। [चतुर्विधेषु] चतुष्प्रकारेषु गृहेषु व्याप्तैच्छत्रान्दोलनकोशै राजत इति राट् तथोक्तः सन्।

तदुक्तं बृहदारण्यके। [II, 4, 11; I, 4, 19] यथा सर्वासामपां समुद्र एकायनमेवं सर्वेषामानन्दानामुपस्थमेकायनम्। तदेतत्पुत्रात्प्रेयो वित्तात्प्रेयो ऽन्यस्मात्सर्वस्मादन्तरतरं यदयमात्मा स यो ऽन्यमात्मनः प्रियं ब्रुवाणं ब्रूयात्[1]। इति।

तथा रतिरहस्ये।

सरसिजमृदुन्तः को ऽपि कीर्णो ऽङ्गुलीभि-[2]
र्भवति च वलितो ऽन्यः को ऽपि गोजिह्विकाभः।
इति मदननिवासो योषितां स्याच्चतुर्धा
वहति शिथिलतां च श्लाघ्यतां पूर्वपूर्वः॥
मदनसदनरन्ध्रादूर्ध्वतो नासिकाभं
सकलमदसिराढ्यं मन्मथच्छत्रमाहुः।

---

[1] ब्रुवाणः इति। [2] Ms. कीर्णाङ्गुलीको।

वसति मदनरन्ध्रस्यान्तरे नातिदूरा-
त्स्मरजलपरिपूर्णा पूर्णचन्द्राख्यनाडी ॥
निवसति भगमध्ये नाडिका लिङ्गतुल्या
मदनगमनडोला ह्यङ्गुलिक्षोभिता सा ।
सृजति मदजलौघं सा च कामातपत्रं
द्वयमिह युवतीनामिन्द्रियं निर्दिशन्ति ॥
निवसति बङ्कनाडीचक्रमन्यत्प्रधानं
त्रितयमिदमिहोक्तं हस्तशाखाविमर्दे ।
करिकरफणिभोगार्धेन्दुकामाङ्कुशाद्यै-
रलमिह करशाखायोगभेदाभिधानैः ॥
शिथिलयति कठोरां तर्जनीमध्यमाभ्या-
मसकृदुदितनाडीं क्षोभयित्वा यथेष्टम् ।
इति नखरदचुम्बाश्लेषगुह्योपचारै-
र्विलसति मदराजे[1] यन्त्रयोगं विदध्यात ॥

एवंविधः स्मरो मुनीनां पराशरप्रभृतिजितेन्द्रियाणां [वीर्यं] सामर्थ्यं बीजं च[ाहरत्य]ाक्षिपति । तदुक्तं बृहदारण्यके । पराशरात्पाराशर्यः । [? cf. II, 5, 21 f.; IV, 5, 26 f.] इति । तथा महाभारते ।

पराशरेण संयुक्ता सद्यो गर्भं सुषाव सा ।
जज्ञे च यमुनाद्वीपे पाराशर्यः सुवीर्यवान् ॥
ऋष्यशृङ्गो मृगीपुत्रः कण्वो बर्हिःसुतस्तथा ।
अगस्त्यश्च वसिष्ठश्च उर्वश्यां जनितावुभौ ॥
सोमश्रवास्तु सर्पिण्यामश्विनावश्वसंभवौ ।
स्कन्दः स्कन्देन शुक्रेन जातः शरवणे पुरा ॥
एवमेव तु देवानामृषीणां चैव संभवः ॥

तथा च भर्तृहरौ । [II, 15]

विश्वामित्रपराशरप्रभृतयो वाताम्बुपर्णाशना-
स्ते ऽपि स्त्रीमुखपङ्कजं सुललितं दृष्ट्वापि मोहं गताः ।

---

[1] Ms. मदराज्ये ।

शाल्यन्नं सघृतं पयोदधियुतं ये भुञ्जते मानवा-
स्तेषामिन्द्रियनिग्रहो यदि भवेद्विन्ध्यः प्लवेत्सागरे ॥

प्रबोधचन्द्रोदये । [I, 16]

सन्तु विलोकनभाषणविलासपरिहासकेलिपरिरम्भाः ।
स्मरणमपि कामिनीनामलमिह मनसो विकाराय ॥

इत्यादि विस्तरभयान्न लिखितम् ॥

तस्माद्रतिसुखं लब्ध्वा दद्यात्पिण्डं स योषितः । आत्मजन्मोत्सुकः कुर्यात्पितॄणामृणनाशनम् ॥ ३ ॥

अथ सुरतसुखाधिक्यादिकं दर्शयति तस्मादिति । [सः] भोगप्रसिद्धः पुरुषः प्रक्रान्तप्रसिद्धानुभूतार्थस्तच्छब्दो यच्छब्दोपादानं नापेक्षत इति भाष्यवचना[त्तस्मात्कामाद्रतिसुखं] संभोगसुखं [लब्ध्वा] प्राप्येत्यर्थः ।

तदुक्तं <u>बृहदारण्यके</u> । [IV, 3, 21]

प्रियया स्त्रिया संपरिष्वक्तो न बाह्यं किंचन वेद नान्तरम् । इति । तथा <u>दत्तात्रेयोपनिषदि</u> ।

नारीं रम्यामधः स्थाप्य रहस्ये तु दिगम्बराम् ।
स्वयं दिगम्बरो भूत्वा उत्तायास्तु (?) तथोपरि ॥
अन्योन्यं दृढमालिङ्ग्य योनौ शिश्नं तु चार्पयेत् ।
मिथस्त्वधरपानं तु कुर्यान्नद्धरवादिकम् ॥
विलुठेच्च सुखेनैव यावत्प्रस्वेदसंभवः ।
सुखसिद्धिं च लभते नारी च पुरुषस्तथा ॥

तथा <u>रतिरहस्ये</u> ।

पञ्चमीं गतिमुपेत्य वीक्षते स्थाणु वारि न तुरंगमो यथा ।
कामुकावपि तथा रताहवे छेदघातकदनान्न पश्यतः ॥

तथा <u>रतिरत्नप्रदीपिकायाम्</u> ।

अथ संभोगजनिता भावसंप्राप्तिरुच्यते ।
देहे पुलकसंभूतिरङ्गेषु स्रस्ततापि च ॥

अक्ष्णोर्निमीलनत्वं च कपोले स्वेदसंभवः ।
मार्दवं मदनागारे भावाधिगमसूचकम्[1] ॥

छान्दोग्ये । [v, 2, 8]

यदा कर्मसु काम्येषु स्त्रियं स्वप्नेषु पश्यति ।
समृद्धिं तत्र जानीयात्तस्मिन्स्वप्ननिदर्शने ॥

तथा शिवराघवसंवादे ।

सर्वेषामपि कामानां रतिरेका प्रयोजनम्
सुखानि सर्वाण्येकत्र रतिरेकत्र च स्थिता ॥
तुलया तोलितं पूर्वं रतिः शतगुणाधिका ॥

इत्यादि । अथ स्वसुतोत्पत्तिमाह आत्मेति । [आत्मजन्मोत्सुकः] स्वसुतोत्पत्तिप्रियः । तदुक्तमृग्वेदे । [cf. Ind. Spr. 3890 und Anm. dazu]

पतिर्जायां प्रविशति गर्भो भत्वा स मातरि[2] ।
तस्यां पुनर्नवो भूत्वा यदस्यां जायते पुनः ॥

यजुर्वेदे । आत्मा हि जज्ञे आत्मन आत्मा वै पुत्रो नामासीत् ।
बृहदारण्यके । [IV, 1, 15] स्त्रियमभिहर्यन्ति[3] तस्यां प्रतिरूपो पुत्रो जायते । इति ।
छान्दोग्ये । [v, 10, 6 f.] यो यो ह्यन्नमत्ति यो[4] रेतः सिञ्चति तद्भूय एव भवति । तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह[5] यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन्ब्राह्मणयोनिं वा[6] क्षत्रिययोनिं वा[6] वैश्ययोनिं वाथ य इह कपूयचरणा अभ्याशो[7] यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा शूकरयोनिं वा चण्डालयोनिं वा । इति ।

तथा रघुवंशे । [I, 33]

तस्यामात्मानुरूपायामात्मजन्मसमुत्सुकः ।
विलम्बितफलैः कालं स निनाय मनोरथैः ॥

---

[1] °धिकम° । [2] मातरम् ।
[3] °हार्यते । [4] ह्यन्नदात्मी यं ।
[5] रमणीयं चरणावभ्यास्येह । [6] om. वा ।
[7] °णावभ्यास्येह ।

बोधायनसूत्रे । देवपितृऋणापकारणार्थत्वाद्विवाहः । इति । तथा मत्स्यपुराणे ।

अपाकृत्य ऋणं चार्षं लक्षणां स्त्रियमुद्वहेत् ।
एकां तु पितृदेवार्थं रत्यर्थमपरां तु वा ॥

अथ पाणिपीडनादनन्तरं देवप्रीत्यर्थं स्त्रीभोगपरित्यागमाह । ऋग्वेदे । सोमः प्रथमो विविदे गन्धर्वो विविद उत्तरः तृतीया मनुष्यजा इति । तथा विज्ञानेश्वरे । [cf. Ind. Spr. 7176]

सोमः शौचं ददौ स्त्रीणां गन्धर्वस्तु शुभां गिरम् ।
पावकस्तु पवित्रत्वं तस्मान्मेध्यास्तु योषितः ॥

इत्यादि । अथ सत्पुत्रजननाय प्रतिवर्षं षण्णवतिश्राद्धेषु रुद्रपिण्डप्रदानमाह दद्यादिति । [योषितो] धर्मपत्न्याः[1] [पिण्डं] रुद्रपिण्डं प्रतिवर्षं षण्णवतिश्राद्धेषु सत्पुत्रजननार्थेति शेषः । दद्यात् । तदुक्तमृग्वेदे । पिण्डानां मध्यमं पत्नीं प्राशयेत् । यजुर्वेदे । मध्यमं पिण्डं पत्न्यै प्रयच्छेत् । सामवेदे छान्दोग्ये । [II, 24, 1] ब्रह्मवादिनो वदन्ति यद्वसूनां प्रातःसवनं रुद्राणां माध्यंदिनं सवनमादित्यानां च विश्वेषां च देवानां तृतीयं सवनम् । इति । तथा स्कान्दे । पिण्डानां मध्यममृचि मनुः प्राशयेत्प्राह पत्नीं या पिण्डं मध्यममपि यजुर्वा प्रयच्छेच्च पत्न्यै साम प्रातःसवनमिति वा यद्वसूनां त्रयी सा येषां मुख्या शिवसमर्थिनस्ते ऽन्यदेवे न भक्ताः ।

ये रुद्रपिण्डसंभूता विस्मृत्य जनकं शिवम् ।
ते देवान्तरनामानः कुण्डा नरकगामिनः ॥

तथा लैङ्गे ।

वसुरुद्राङ्करूपेभ्यो मध्यपिण्डस्तु पुत्रदः ।
वेदोक्तं रुद्रनिर्माल्यं किं पुनर्वह्नभाषणैः ॥

तथा मनुः ।

वसुरुद्रार्करूपेषु त्रिषु पिण्डेषु पार्वणे ।
कल्पसूत्रे मध्यपिण्डं पत्नीं च प्राशयेदिति ॥

तथाभियुक्तसूक्तिः ।

रुद्रप्रसादजननं ब्रह्मचत्रविशां स्मृतम् ।
श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासप्रभृतिनिश्चितम् ।
यतो रुद्राः स्वजनकाः पितरस्ते ऽर्भकप्रदाः ॥

[1] ०पत्न्यः ।

तथा विज्ञानेश्वरे ।

वसुरुद्रादितिसुताः पितरः श्राद्धदेवताः ॥

ऋग्वेदे ।

आदत्त पितरो गर्भं कुमारं पुष्करस्रजम् ॥ इति ।

तथा यजुषि नारायणोपनिषदि ।

मेधां म इन्द्रो दधातु मेधां देवी सरस्वती ।
मेधां मे अश्विनौ देवावाधत्तां पुष्करस्रजम् ॥ इति ।

बृहदारण्यकोपनिषदि । [VI, 4, 20]

अथास्या ऊरू विहापयति । विजिहीथां[1] द्यावापृथिवी । इति तस्यामर्थं निष्ठाप्य[2] मुखेन मुखं संधाय त्रिरेनामनुलोमामनुमार्ष्टि ।

विष्णुर्योनिं कल्पयतु त्वष्टा रूपाणि पिंशतु ।
आसिञ्चतु प्रजापतिर्धाता गर्भं[3] दधातु ते ॥
गर्भं धेहि सिनीवालि गर्भं धेहि पृथुष्टुके ।
गर्भं ते अश्विनौ[4] देवावाधत्तां पुष्करस्रजम् ॥

छान्दोग्योपनिषदि । [V, 7, 1/8, 2]

पुरुषो वाव गौतमाग्निस्तस्य[5] वागेव समित्प्राणो धूमो जिह्वार्चिश्चक्षुरङ्गाराः श्रोत्रं विस्फुलिङ्गास्तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवा अन्नं जुह्वति तस्या आहुते रेतः संभवति । योषा वाव गौतमाग्निस्तस्या[5] उपस्थ एव समिद्यदुपमन्त्रयते[6] स धूमो योनिरर्चिर्यदन्तः करोति ते ऽङ्गारा अभिनन्दा विस्फुलिङ्गास्तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवा रेतो जुह्वति तस्या आहुतेर्गर्भः संभवति ॥

यजुर्वेदोपनिषदि । अथाधिप्रजं माता पूर्वरूपं पितोत्तररूपं प्रजासंधिः प्रजननं संधानम् ।

ऐतरेयकोपनिषदि । अथातः प्रजापतिसंहिता जाया पूर्वरूपं पतिरुत्तररूपं पुत्रसंधिः प्रजननं संधानम् ।

गर्भोपनिषदि । [2. 3] शुक्लशोणितसंयोगादावर्तते गर्भः । पितू रेतोऽतिरिक्तात्पुरुषो[7] भवति । मातू रेतोऽतिरिक्तात्स्त्रियो भवन्ति । उभयोर्बीजतुल्यत्वान्न-

[1] विजिहितां । [2] निष्ठाय । [3] गर्भे । [4] गर्भे तावश्विनौ
[5] गौतमो ऽग्नि° । [6] समिद्य उ° । [7] om. ऽति ।

पुंसको भवति । व्याकुलितमनसो ऽन्धाः खञ्जाः कुब्जा वामना भवन्ति । अन्योन्यवायुपरिपीडितानां शुक्लद्वैविध्ये स्त्रियो योन्यां युग्माः प्रजाः जायन्ते । इति । बृहदारण्यकोपनिषदि । [VI, 4, 12] अथ यस्य जायामार्तवं विन्देत्त्र्यह्यकमिति । तदुक्तं स्कान्दे ।

प्रथमे ऽह्नि तु चण्डाली द्वितीये रजकी स्मृता ।
तृतीये वर्धकी ज्ञेया ततः शुद्धावगाहतः ॥

तथा कल्याणकारके ।

यथर्तुकालं वनिता सुनिर्वृता[1] विसृष्टमाल्याभरणानुलेपना ।
शरावपत्त्राञ्जलिभोजनी दिने शयीत रात्रावपि दर्भशायिनी ॥
विवर्जयेत्तां च दिनत्रयं पतिः ततश्चतुर्थे ऽहनि तोयगाहनैः ।
शुभाभिषिक्तां कृतमङ्गलोज्ज्वलां सतैलमुष्णं ह . . रान्नभोजनीम् ॥
स्वयं[2] घृतक्षीरगुडप्रमेलितप्रभूतवृष्यादिकभक्ष्यभोजनः ।
स्वलंकृतः साधुमना मनस्विनी मनोहरस्तां वनितां मनोहरीम् ॥
निशि प्रयायात्कुशलस्तदाङ्गनां[3] सुते ऽभिलाषो यदि विद्यते तयोः ।
प्रपीड्य पार्श्वं वनिता स्वदक्षिणं शयीत पुत्र्यामितरं मुहूर्तकम् ॥ इत्यादि ।

अथ पुत्रसंतत्या पितृऋणनाशमाह । [पितॄणामृणनाशन]मृणच्छेदं कुर्यात् । तदुक्तं बृहदारण्यकोपनिषदि । अथो अयं वा आत्मा सर्वेषां भूतानां लोकान्याति स यज्जुहोति यद्यजते तेन देवानां लोको ऽथ यत्तपः करोति यदनुब्रूते तेन ऋषीणामथ यत्पितृभ्यो निपृणाति यत्प्रजामिच्छते तेन पितॄणामथ यन्मनुष्यान्वासयते यदेभ्यो दानं ददाति तेन मनुष्याणामिति ॥ तथा महाभारते पाण्डुः ।

चतुर्भिर्ऋणवानित्थं जायते मनुजो भुवि ।
पितृदेवमनुष्याणामृषीणां च महात्मनाम् ॥
यज्ञेन देवान्प्रीणाति स्वाध्यायैस्तपसा ऋषीन् ।
पुत्रैः श्राद्धैरपि पितॄनानृशंस्येन मानवान् ॥
एतेभ्यस्तु यथाकालं यो न मुच्येत धर्मवित् ।
न तस्य लोकाः सन्तीति कथांल्लोकविदो विदुः ॥

---

[1] Ms. मुनिवृता । [2] Ms. स्मयं । [3] Ms. °स्तदङ्गनां ।

यजुर्वेदे। त्रिभिर्ऋणवाञ्जायते ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्य एष वा अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारी। इति। तथा रघुवंशे। [VIII, 30]

ऋषिदेवगणस्वधाभुजां श्रुतयागप्रसवैः[1] स पार्थिवः।
अनृणत्वमुपेयिवान्बभौ परिधेर्मुक्त इवोष्णदीधितिः॥

बृहदारण्यके। तस्मात्पुत्रमनुशिष्टं लोक्यमाहुः स पुत्रेणैवास्मिंल्लोके प्रतितिष्ठत्यथैनमेते देवाः प्राणा अमृता आविशन्ति॥ यजुषि। नापुत्रस्य लोको ऽस्ति। इति॥ तथा कावेरीमहत्त्वे ववेरः।

अनपत्यस्य मे पुत्रं देहि देव जगत्पते।
अपुत्रस्य न लोको ऽस्ति तस्मात्पुत्रं वृणे प्रभो॥

ब्रह्मपुराणे।

बन्ध्याष्टमे ऽधिवेद्या स्याद्दशमे तु मृतप्रजा।
एकादशे स्त्रीजननी सद्यस्त्वप्रियवादिनी॥

स्मृतिचन्द्रिकायाम्।

अप्रजां दशमे वर्षे स्त्रीप्रजां द्वादशे त्यजेत्।
मृतप्रजां पञ्चदशे सद्यस्त्वप्रियवादिनीम्॥
अपुत्रः सन्पुनर्दारान्परिणीय ततः पुनः।
परिणीय समुत्पाद्य नो चेद्वा पुत्रदर्शनात्।
विरक्तश्चेद्वनं गच्छेत्संन्यासं वा समाश्रयेत्॥

इत्यादि ग्रन्थविस्तरभयान्न लिखितम्॥

स्वीकुर्यादौषधं सिद्धं पञ्चयन्त्ररतिप्रियः। वीर्यस्थैर्यं ततः कुर्यात्कुण्डलिन्याद्यनुग्रहैः[2] ॥ ४ ॥

अथ क्षीणवीर्याणां पुत्रोत्पत्त्यर्थमौषधस्वीकारमाह। स्वीकुर्यादिति। [सिद्धं] वेदप्रसिद्धं [औषधं] माषचूर्णवटकं पुत्रोत्पत्त्यर्थं स्वीकुर्यात्। तदुक्तं कूचिमारोपनिषदि।

नालिकेरभववारिभावितं माषचर्णवटकं घृतप्लुतम्।
भक्षयन्पिबति यो गवां पयो यात्यपूर्वमिव योषितां शतम्॥

[1] भृत°। [2] Ms. °न्यादनुग्रहे।

इदं महाण्डजीणानां विहारार्थमुदाहृतम्।
नराणामल्पशुक्रानां खिन्नानां च प्रजार्थिनाम्॥

तथा रतिरहस्ये।

नालिकेरजलभावितघृतसहितमाषचूर्णवटकैः।
भुक्तैर्नरो रमयति प्रौढामहिलासहस्राणि[1]॥

अथ विचित्ररतमाह पञ्चेति। ततः [पञ्चयन्त्ररतिप्रियः] समरतोच्चरतनीचरत-चौषष्टिबन्धमूल(?)कारणपञ्चविधसुरतप्रीतियुक्तः सन्। तथा बृहदारण्यके। रत्यास्य स्त्रियः सुकृतं वृंहते। इति। तथा रतिरहस्ये। [*Erotik*, p. 566]

उत्तानकतिर्यगथासितकं स्थितमानतमित्यपि पञ्चविधम्।
सुरतं गदितं मुनिना क्रमतस्तेषां कथयामि विशेषमतः॥

इत्यादि तत्रैव द्रष्टव्यम्। विस्तरभयान्न लिखितम्॥ अथोपदेशरहस्यमाह [कुण्ड-लिन्याद्यनुग्रहैः] बिन्दुनादनिदानपराशक्तिप्रभृत्युपदेशैः। [वीर्यस्थैर्यं] स्थिरवी-र्यतां कुर्यात्। तदुक्तं श्वेताश्वतरोपनिषदि। [VI, 8]

परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते
स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च।

तस्याः पर्यायनामान्याह पौष्करे।

वागीश्वरी परा विद्या कुटिला कुण्डली तथा।
शुद्धमाया परो बिन्दुः शब्दब्रह्मेति कथ्यते॥

रतिरहस्ये। [*Erotik*, p. 922]

उरसि ललाटे मन्मथसद्मनि संचिन्तिताथ कुण्डलिनी।
ध्रुवमाकर्षयति वशयति विद्रावयति ज्वलद्रूपा॥

हंसोपनिषदि। [DEUSSEN 3] गुदमवष्टभ्याधाराद्वायुमुत्थाप्य। इति। तथा रति-रहस्ये।

कृत्वा दृढगुदपीडनमानाभेश्च्युतिं जयति।
आमलकमोंकारः क्षामतनुः कच्छपाकारः[2]॥

---

[1] प्रौढ° । Metrum! [2] °करा । Metrum!

तेजोबिन्दूपनिषदि । [1.]

तेजोबिन्दुपरं ध्यानं विश्वातीतं हृदि स्थितम् । इति ।

रतिरहस्ये । [*Erotik*, p. 922]

पीतासितसितरक्तः कण्ठहृदयवदनमदनसद्मेषु ।
ईशं द्विषं च वाणीं वशयति वरवर्णिनीं ध्यातः ॥

श्वेताश्वतरोपनिषदि । [cf. III, 8, 13]

अङ्गुष्ठमात्रो रवितुल्यरूपः ॥

तथा योगसारसमुच्चये ।

अनाहते द्विषट्चक्रे हृच्चक्रे दिव्यतेजसि ।
तन्मध्ये पद्ममष्टारं प्राणस्थानमधोमुखम् ॥
ज्वलन्तीं कर्णिकायान्तर्लिङ्गाकारां तदन्तरे ।
पद्मरागनिभां मूर्तिमाश्रित्याङ्गुष्ठमात्रिकाम् ॥
सिद्धकन्याश्च गन्धर्व्यो[1] नागकन्याः सुराङ्गनाः ।
स्मृतमात्रे वशं यान्ति नरनार्यः किमद्भुतम् ॥

बृहदारण्यकोपनिषदि । [IV, 3, 7] प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः । इति । तथा रतिरहस्ये ।

हृदयान्त्यं प्रणवाद्यं व्योमस्थानस्थितं तु ससमीरम् ।
मदविवशवामनयनाकर्षणकृन्मदनमन्त्रो ऽयम् ॥
गत्वा शिरःसरोजं गलदमृतं कामकालमागच्छन् ।
ध्यातो द्रवयति वशयति कर्षति कामेश्वरः कान्ताम् ॥

इत्यादि गुरूपदेशाज्ज्ञेयम् । विस्तरभयान्न लिखितम् ॥

भुक्तिमुक्तिप्रदं माररहस्यं पञ्चरत्नकम् ।
व्यधत्तोपनिषत्सिद्धं वीरणाराध्ययोगिराट् ॥ ५ ॥

अथाचार्यः स्वनामधेयं शास्त्रस्यास्य महत्त्वं चाह भुक्तीति । [वीरणाराध्ययोगिराट्] श्रीरेवणासिद्धेशवंशप्रसिद्धश्रीसर्वेश्वराचार्यतनूभवश्रीमत्तोसलिवीर-

[1] Ms. गन्धर्वो ।

णाराध्यनामा योगीश्वरः [भुक्तिमुक्तिप्रदं] भोगमोक्षफलजनकं [उपनिषत्सिद्धं] बृहदारण्यच्छान्दोग्यादिश्रुतिशिरःप्रसिद्धं [माररहस्यं पञ्चरत्नकं] स्मररहस्यं पञ्चरत्नं [व्यधत्त] अकरोत् ।

रेवणाराध्ययमिना पञ्चरत्नस्य निर्मिता ।
व्याख्या स्मररहस्यस्य स्मरतत्त्वप्रकाशिका ॥

इति श्रीसोसलिवीरणाराध्यस्य कृतेः पञ्चरत्नस्य व्याख्या रेवणाराध्यविरचिता स्मरतत्त्वप्रकाशिकाख्या ॥

Beiträge zur persischen Lexikographie.

Von

R. v. Stackelberg.

(Fortsetzung.)

Den folgenden Zeilen, welche ich als Fortsetzung meiner Abhandlungen in dieser *Zeitschrift* (Bd. xv, p. 367 ff. und Bd. xvii, p. 47 ff.) anzusehen bitte, möchte ich vorausschicken, daß bei Zitierung von Schriftstellern wie auch bei Umschrift der Pehlewīzeichen von mir ebenso verfahren wird wie in den erwähnten Abhandlungen. Hierzu kommt noch:

Al Tha. = *Histoire des rois des Perses* par Aboû Manṣoûr ʿAbd-al Malik ibn Moḥammad ibn Ismâʿîl Al Thaʿâlibî. Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. Paris, Imprimerie Nationale, 1900.

1. آفروشه eine Art Kuchen; das Wörterbuch des Surūrī[1] berichtet darüber:

نامِ حلوائیست که از آرد سازند و آن چنان باشد که اوّل آرد و روغن بریزند و پس آنرا در ظرفی کنند و بدست بمالند تا دانه دانه شود و پس عسل در آن کنند و در پاتیل پزند تا خشک و سخت شود شاه ناصرِ خسرو فرماید نظم

این آفروشه ایست که زاغ است خوالگرش
هر دو قرینِ یکدگر و نیک در خورند

„*āfrōša* ist eine Näscherei, welche man aus Mehl bereitet und jenes geschieht so: zuerst streut man Mehl und Butter aus und dann tut man dieses in ein Gefäß und knetet es mit der Hand, bis

[1] Nach den beiden Handschriften des Lazarew-Instituts zu Moskau.

es zu Teig[1] wird. Und dann tut man Honig hinein und kocht (das Ganze) in einem Topfe, bis es trocken und hart wird'. Schāh Nāṣiri Chusrau geruht (zu sagen):[2] ‚Dieses ist ein *Āfrōša*(naschwerk), dessen Koch ein Rabe ist, beide (sowohl Speise als Koch) sind einander nahestehend und passen gut zusammen‘. Die kürzere Form فروشه führt der Ferhengi-Nāṣiri an:

بمعنی آفروشه است که حلوا است مرکیلانیانرا

‚es hat die Bedeutung von *āfrōša*, welches ein Naschwerk der Gēlāner ist‘.

Der neupersischen Form فروشه entspricht das armenische հրուշակ *hrušak*, welches ein Pehlewī **frōšak*[3] voraussetzt, wie Hübschmann, *Arm. Gr.* i, p. 185, Nr. 361 vermutet. Ich kann im Pehlewī bisher nur die Form [Pehlewī] nachweisen, welche *āfrōšak, afrōšak* oder *āfrūšak, afrūšak* gelesen werden kann. Vgl. *Chus.* p. 30, § 37: *Pančum framāyēt pursīt ku: ‚Rūn*[4] *xvartīk-i katām vēh [u] xvaštar?*‘ 38. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt, ēn and rūn xvartīk hamāk xvaš u nēvak.* 39. *Pat hāmēn xva[š] lōčēnak u gōzēnak u gōč ăfrōšak u čarp-ăfrōšak u čarp-angust, kē āč čarp ayāp ač ān-i āhūk kunēnd, pat rōgan-i gōč vrēčēnd.*‘ — Fünftens geruht er (der König) zu fragen: ‚Welche Zuspeise ist gut (und) schöner?‘ Der Knabe sprach: ‚Seid ewig (lebend); so viele Zuspeisen sind alle schön und gut. Im Sommer ist schön Mandelkuchen und Walnußkuchen und *ăfrōšak* aus Walnuß und *ăfrōšak* aus Fett und *Čarp-angust* (‚Fettfinger‘), welches man aus Fett oder aus jenem (Fett) der Gazelle[5] bereitet und mit Walnußöl röstet.‘

---

[1] Wörtlich: Korn-Korn, körnig, d. h. durch Vermischung eine gleichartige Masse bildend.

[2] Das Metrum der persischen Verse ist مضارع:

. — ⏑ — ¦ ⏑ — — ⏑ | ⏑ — ⏑ — ¦ ⏑ — —

[3] Oder *frūšak*, wie denn auch die persischen Formen *āfrūša*, resp. *frūša* (*firūša*) gelesen werden können. Das *u* kann auch kurz gelesen werden.

[4] Vgl. Ho. *Gr.* p. 190, 293.

[5] Al Tha. hat p. 707, 5 an der entsprechenden Stelle شحم الظباء ‚graisse de gazelle‘.

Den oben angeführten Pehlewīformen *lōčēnak (lōzēnak)* und *gōzēnak* entsprechen die arabisierten Formen اللوزينج bei Al Tha. p. 707, 6 = ‚gâteau de pâte d'amandes' und الجوزينج ibid. Z. 5 = ‚gâteau de pâte de noix', neupersisch لوزينه und گوزينه, ersteres gebildet aus لوز ‚Mandel'[1] + suff. *-īnah*, pehl. *-ēnak (-īnak)*, vgl. Ho. *Schr.* p. 104. Nach dem Ferhengi-Nāṣiri ist لوزينه eine Süßigkeit, welche man aus dem Kerne der Mandel und Pistazie bereitet

حلوای است که از مغز بادام و پسته پزند

Als Beleg führt der Verfasser des Wörterbuches einen Vers des kulinarischen Dichters Busḥāq an, über welchen ETHÉ, *Neupersische Litteratur*, § 41, p. 304 im II. Bd. des *Grundriss der iranischen Philologie* und HORN, *Geschichte der persischen Litteratur*, p. 128 ff. zu vergleichen ist.[2] Zu گوزينه wird in demselben Wörterbuch bemerkt:

حلوای گوز یعنی گردو که آنرا چهار مغز گویند زیرا که مغزشی چهارپاره است

‚ein Naschwerk von Nuß, d. h. Walnuß, welche man *čahārmag'z* nennt, weil der Kern (dieser Walnuß) aus vier Stücken besteht'.

2. بزماورد eine Art Pastete. Surūri sagt darüber:

گوشت و تره و خاکینه باشد که بر نانِ تُنُکِ پهن پیچند که بعرب آنرا نواله گویند و باز آنرا بکارد پاره کنند و خورند

‚es ist Fleisch und Kresse und Eierkuchen, welches man in ein feines, breites Brot wickelt, was man auf arabisch نواله nennt; und man zerschneidet es mit dem Messer und ißt es'. — Diese Pastete

[1] لوز bei Muwaffaq, p. 232. Sonst بادام Nāṣiri Chosrau, *Sefernāme*, p. 53, 7. Sa'dī, *Gulistān* 5, 4, p. 141 (EASTWIK). Im Pehlewī [Pehlewī] *vātām* Bundehesch, 64, 13; 66, 6; vgl. *vātām-ūδēn-gōn* ‚mandelförmig' (vom Auge) *Chus.* p. 35, 96.

[2] Vgl. RÜCKERT, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 125 ff. Der Vers lautet (Metrum هزج: — — — ◡ ¦ — — — ◡ ¦ — — — ◡ ¦ — — — ◡):

زروئ ماشبا وارد برنج زرد سر سبزی
زمغز پسته میابد دل لوزینه فیروزی

‚Vor dem Anblick der Erbsensuppe bekommt die Munterkeit die Gelbsucht — Durch den Kern der Pistazie (aber) erhält das Herz des Mandelkuchens den Sieg.' Zu سرسبز, eigentlich ‚grünhäuptig' vgl. Daqīqī, *Schahname* 1547, v. 893; *Bōstān* p 27, v. 4; Hāfis, ed. BROCKHAUS II, 282, v. 2.

bazmāvard wurde zum Weine genossen, wie ja schon der Name andeutet, welcher aus *bazm* ‚Gelage' und *āvard* ‚gebracht' gebildet ist, also etwa ‚zum Gelage kredenzt' bedeutet. Vgl. auch Al Tha. p. 315, 1, wo für das verderbte زماورد richtig بزماورد zu setzen ist. Im Pehlewī lautete das Wort *bazmāvart* [Pehlevi]. Vgl. *Chus.* p. 33, 65: ‚*Šašum framāyēt pursīt ku: ‚Andar mai (fratum) u datīkar u sitīkar u čahārum u pančum u šašum u haftum čē govē?*' 66. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt, martān-i pahlum; andar mai i-fratum hubōd u datīkar dārēnak u sitīkar halīlak-i parvartak, čahārum āmič u pančum bazmāvart, šašum vēh-āšām u haftum rōgan andūtak bē xuftan*'.

‚Sechstens beliebt (der König) zu fragen: ‚Was nennst du beim Weine [das erste] und das zweite und das dritte und das vierte und das fünfte und das sechste und das siebente?' Der Knabe sprach: ‚Seid ewig lebend, bester Mann! Beim Weine ist das erste Wohlgeruch und das zweite Früchte und das dritte Gartenmyrobalane,[1] das vierte Zukost und das fünfte *bazmāvart*, das sechste *vēh-āšām* (‚guter Trunk') und das siebente mit Öl eingerieben schlafen gehen'.

3. سپیدبا Fleischbrühe; vgl. Farhangi-Nāṣiri:

بمعنی آش باشد چه با بمعنی آش است و سپید برای آن گویند که مانند آشهای دیگر چیزی ترش یا شیرین در آن نیست و آنرا شوربا نیز گویند معرب آن اسبیدباج[2] است

‚*Sipēdbā* hat die Bedeutung von *āš* (Suppe), denn *bā*[3] bedeutet Suppe und *sipēd* (weiß) sagt man deshalb, weil (diese Suppe) nicht ähnlich andern Suppen etwas Saures oder Süßes enthält, und man nennt dieselbe auch ‚*šōrbā*; die arabisierte Form davon ist *asbīdbāǰ*.' — Horn hat Achundows Übersetzung[4] von سپیدبا ,سبیذبا bei Muwaffaq, 49, 4, 227, 10—11 durch ‚Reissuppe' mit Recht be-

[1] Arabisiert إهْلِيلَج, neupers. هليله Muwaffaq, p. 13.

[2] Im Text steht اسپیدباج.

[3] Vgl. Ho. *Gr.* p. 34, Nr. 146; vgl. باهای نیکو ‚gute Suppen', Nöldeke, *ZDMG.* 45, p. 120, 2.

[4] ‚Die pharmakologischen Grundsätze', p. 154.

anstandet. Denn die Grundbedeutung dieses Wortes war, wenigstens im älteren Persisch, ‚Fleischbrühe', wie aus der gleich anzuführenden Stelle aus der Pehlewīliteratur hervorgeht. Daß man der Brühe als Tafelgericht, wie bei uns dem Bouillon, auch andere Ingredienzien hinzufügte, kann daran nichts ändern.

Im Pehlewī lautet die Form *spētpāk*, im Texte *Chus.* p. 29, 21, [Pahlavi] geschrieben. Vgl. ibid. p. 28, 20: *‚Anōšak haft kīšvar xutā-i kāmak anǰām framāyēt būtan: xvarišnīh ān xvaštar u pat mičaktar-i andar yuvānīh u tan-drustīh u apēbīmīh xvarēnd.* 21. *Bē ān pat mičaktar: nuhāzīk*[1]*-i dō māhak, kē pat šīr-i mātar u ān-č-i gāv parvart ēstāt; rōt-i māt-barak, ka rōt ač āp u zait andūt xvarēnd; ayāp sīn-i gāv-i frapīh pat spēt pāk*[2] *xūp puxt pat šakar u taparzat xvartan.* 22. *Šāhān šāh pasandīt v-aš pat rāst dāšt.'*

(‚Der Knabe sprach:) Geruhet ewig der wunscherlangende Herr der sieben Erdteile zu sein! Jene Speise ist schöner und schmackhafter, welche man während der Jugend, Leibesgesundheit und Sicherheit (Furchtlosigkeit) ißt.[3] Doch jenes ist schmackhafter: Ein zweimonatliches Böcklein, welches mit der Milch der Mutter oder jener (Milch) einer Kuh ernährt ward; das Eingeweide des Mutterschafes, wenn man das Eingeweide in Wasser und Öl eingerieben ißt; oder die Brust eines fetten Rindes,[4] gut in der Brühe gekocht, mit Zucker und Kristallzucker[5] zu essen. Der König der Könige stimmte zu und gab ihm recht.'

---

[1] Im Texte [Pahlavi] geschrieben, wie auch Bundeh. p. 13, Z. 2 v. u. ‚Zeichen des Steinbocks'; Bundeh. p. 6, Z. 9 = [Pahlavi]; vgl. Hü. *Arm. Gr.* i, p. 207, Nr. 454. Vgl. diese *Ztschr.* Bd. xv, p. 389, 33.

[2] Al Tha. p. 706, 6 hat an der entsprechenden Stelle شورباجاً = pehl. **šōrpāk*, np. شوربا. An Stelle der Rinderbrust hat Al Tha. ‚das Fleisch eines fetten Zickleins' لحم جدى سمين.

[3] Vgl. Al Tha. p. 706, Z. 2 ff.; np. بى بيم ‚furchtlos' Fird. 1405, 2465.

[4] Obwohl das Rind den zoroastrischen Persern als heilig galt, scheinen dieselben doch das Rindfleisch nicht verschmäht zu haben. Vgl. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, Bd. iv, 5. Aufl., p. 164. Al Tha. p. 707, 1 ff. Fird. p. 32, v. 165—166.

[5] Zu طبرزد vgl. Ho. *Gr.* p. 84, Nr. 374; Löw, *ZDMG.* 47, p. 517. Wīs 274, 8; 297, 3 v. u.; Hāfiẓ, ed. Brockhaus, 3, 596, p. 199; ed. Rosenzweig-Schwannau, 3, p. 276 und 570.

4. *Bīsutūn (Bēstūn).*

SCHEFTELOWITZ hat (nach ANDREAS) *ZDMG.* 57, p. 170 das np. *Bēduxt*[1] ‚Venusstern', also gleich *Nāhīd, ZDMG.* 57, p. 170, zu altpersisch **bagaduxta* ‚Gottestochter' gestellt. Diese Etymologie wird auch durch den Armenier Agathangelos gestützt, welcher[2] die *Anahit* eine Tochter des *Aramazd* nennt — *և ծնունդ է մեծին արին Արամազդայ.* Dasselbe **Bē* (aus **Bai*) ‚Gott' für altpersisches *Baga* ‚Gott' steckt auch im Namen بيستون *Bēstūn,* jetzt *Bīsutūn* gesprochen, neben *Bahistūn, Behistūn,*[3] welches schon längst als das Βαγίστανον ὄρος des Diodor erkannt[4] ist. Daß *Bahistūn* = altpers. **Bagastāna* eine speziell medische Form sei, hat HÜBSCHMANN, *Persische Studien,* § 142, p. 249 ausgesprochen. Ebenso erweist sich das *Bē-* in *Bēstūn,*[5] wie zu erwarten, als medisch, wie überhaupt der Übergang von *g, γ* in *i (ī)* für älteres *ē* aus *ai* in nordwestpersischen oder medischen Dialekten auftritt. Vgl. *niyā ke* für *nigāh kun* im Dialekt von Semnān, Ho. *Schr.* § 19, 6, Anm. 2, p. 46; ebenso رُوِين ‚Butter, Öl' (für روغن) im Dialekte von Talysch.[6] Daß dieser Übergang von *g, γ* in *ī,* resp. älteres *ē* aus *ai* schon früh begonnen hat, zeigt die syrische Form *Rai* aus dem Jahre 430 n. Chr. für aw. *Raγa,* altpers. *Ragā-,* gr. Ῥάγα, Stadt und Landschaft in Medien. Der Armenier Sebēos hat im 7. Jahrh. n. Chr. Ռէ.[7] Zum

---

[1] Vgl. LAGARDE, *Gesammelte Abhandlungen,* p. 16; Ho. *Schr.* § 35, 4, *c,* p. 79.

[2] Ed. Tiflis, p. 41, Z. 4 v o.; vgl. HÜ. *Arm. Gr.* I, p. 18, Nr. 5.

[3] Jāqūt I, p. 769, 18; BARBIER DE MEYNARD, *Dictionnaire,* p. 124.

[4] Vgl. SYLVESTRE DE SACY, *Mémoires sur diverses Antiquités de la Perse,* p. 228, Anm. 20.

[5] Vgl. Fird. 288, v. 102; 446, v. 197 = كُه بيستون. Vgl. Niẓāmī, *Chosrau und Schīrīn* (Bombayer Ausgabe der Chamse, v. 1312 d. Hedsch.), p. 120, Z. 16 v. o.:

بكوهى كرد خسرو رهنمونش
كه خواند هركس اكنون بيستونش

‚Chosrau ließ ihn zu einem Berg führen, welchen jetzt jedermann *Bīsutūn* nennt'.

[6] Vgl. РИССЪ, *О. Талышинцахъ,* in den *Записки Кавказскаго Отдѣла Имп. Русскаго Географическаго Общества,* Buch III, p. 51 (Tiflis 1855).

[7] Vgl. HÜ. *Arm. Gr.* I, p. 70, Nr. 158; Ho. *Schr.* l. c. und § 10, 4, p. 38. In der georgischen Chronik des Juanšēr (ed. Venedig 1884) p. 15, Z. 1 v. o. wird be-

lautlichen Verhältnis zwischen *Bēstūn* und *Bahistūn* wäre dabei noch zu beachten, daß im Dialekte von Kāschān in Medien inlautendes *h* zwischen Vokalen schwindet; vgl. *Ž.* M. p. 68 (s. بازو) und Ho. *Schr.* § 42, 7, *b*, p. 96. Die mechanische Etymologie *Bīsutūn,* älter *Bēs(u)tūn* ‚säulenlos‘ hat schon Niẓāmī, *Chosrau und Schīrīn,* p. 124, Z. 9 v. o.:

بدان آهن که او سنگ آزمون کرد
کنون آن بیستون‌را بیستون کرد

‚mit jenem Eisen, welches er am Stein erprobt hatte, machte er jetzt den (Berg) *Bēstūn* säulenlos *(bē sutūn)*‘.[1]

Zur Endung *ūn* für *ān* vgl. Ho. *Schr.* § 7, 3, p. 32. Doch ist dieser Übergang im Medischen schon für das 10. Jahrh. unserer Zeitrechnung bezeugt, da derselbe sich schon bei Bābā Ṭāhir[2] aus Hamadān findet; vgl. p. 94, Z. 8 v. u.:

من آن رندم که نامم بی قلندر
نه خون دیرم نه مون دیرم نه لنکر

‚ich bin jener Strolch, dessen Name *Qalandar* (Bettelmönch) war — weder habe ich Haus, noch habe ich Wohnung, noch Anker‘.

Eine Zusammensetzung mit *Baga* liegt u. E. auch im Ortsnamen بیار vor, einer Ortschaft in der Landschaft *Kūmiš*, dem alten Comisene, welches altmedisches[3] Gebiet war, späterhin aber

---

richtet: ‚Abriton habe (Aždahak), den Fürsten der Schlangen, gefesselt an einen wüsten Berg von *Rai*‘ յանբնակ լերինն Րայիսայ. Die Form *Rayisay* ist mit dem georgischen Genitiv auf *-(i)sa* gebildet, wozu der armenische Übersetzer noch das armenische Genitivsuffix *-y* gefügt hat.

[1] Das Metrum der persischen Verse ist هزج. Vgl. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 75. Auch Jāmī hat in seinem Epos *Jusuf und Zulaichā* (ed. Rosenzweig-Schwannau), p. 49, Z. 5 v. o. die Etymologie *bēsutūn* ‚säulenlos‘ zu einem Wortspiel benutzt. Vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 69.

[2] Vgl. Huart, *Journ. Asiat.* 1885, ii, p. 513. *Ž.* M. p. v, Anm. 4. Ethé, *Neupersische Litteratur*, § 8, p. 223 (im ii. Bd. *des Grundr. d. iran. Philol.*). Ich zitiere nach einem zu Bombay im J. 1303 d. H. erschienenen Sammelbande; vgl. Ethé, l. c. p. 275, Anm. In dieser Ausgabe wird Bābā Ṭahir لُر, der Lure, genannt.

[3] Zum Medischen vgl. Hü. *P. S.* p. 115ff.; Ho. *Schr.* p. 17—18.

zu Parthien[1] gehörte. Dem neupersischen *Bīyār* für **Bayār (*Bēyār)* würde dann ein Pehlewī **Bagayār* entsprechen, welches ich im Ortsnamen *Bagayaṛič* bei Agathangelos[2] wiederzufinden glaube: գայր հասանէր ի Միհրական մեհեանն անուանեալ որդւոյն Արամազդայ, ՚ի գիւղն զոր Բագայառիճն կոչեն ըստ պարթեւարէն լեզուին ‚er ging hin, gelangte in den Mithratempel, welcher der Sohn des *Aramazd* genannt wird, in das Dorf, welches man *Bagayaṛič* nennt gemäß der parthischen Sprache‘. — Zum Ortssuffix *ič* vgl. MARQUART, *ZDMG.* 49, p. 665 ff. **Bagayār* hieße dann etwa ‚Gott zum Freunde, Helfer habend‘ — vgl. deutsch ‚Gotthilf‘ —; vgl. Eigennamen wie *Māhyār*, *Ohrmizdyār*,[3] *Yeztayar* bei Sebēos,[4] 76, 77, *Īzadyār* Wīs, p. 121, 6.

Hūzvāresch.

Trotz einiger Erklärungsversuche ist die Herkunft des Wortes [Pahlavi], [Pahlavi][5] bisher dunkel geblieben. Denn sowohl SPIEGELS als auch DARMESTETERS[6] Versuche befriedigen nicht, da dieselben auf die sekundären parsischen Formen ازوارش, زوارش zurückgehen. Die angegebenen Formen aber fußen wiederum auf der Pāzendlesung [Pāzend], welche wie so viele Pāzendlesungen, nicht auf unbedingte Gültigkeit Anspruch erheben darf. Ähnlich steht es mit WESTS Vorschlag,[7] unser Wort von einem veralteten persischen Verbum *zuvārīdan* ‚alt sein‘ abzuleiten. Rein formell genommen, würde ja die Pehlewīschreibung eine Lesung *Aūzvārišn*, wie WEST[8] vorschlägt, gestatten; doch ist es um die Existenzberechtigung dieses Verbums, von dessen älteren Formen wir bisher nichts wissen,

[1] Vgl. Jāqūt I, p. 772, 9 ff.; KIEPERT, *Lehrbuch der alten Geographie* (Berlin 1878), p. 66. GEIGER, *Geographie von Iran* (*Grdr.* II, p. 391); HÜ. *Arm. Gr.* I, p. 46, Nr. 92. MARQUART, *Ērānšahr*, p. 71.

[2] Ed. Tiflis 1882, p. 459; vgl. HÜ. *Arm. Gr.* I, p. 46, Nr. 92.

[3] Vgl. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, p. 10, 186.

[4] HÜ. *Arm. Gr.* I, p. 55, Nr. 119 und p. 207.

[5] Vgl. SALEMANN, *Über eine Parsenhandschrift*, p. 81, Cap. XXIII. SPIEGEL, *Grammatik der Huzvāresch-Sprache*, p. 23, Anm. 1, schreibt [Pahlavi].

[6] *Et. Ir.* I, p. 35.

[7] *Grundriss der iran. Philologie*, Bd. II, p. 120, § 107.

[8] SALEMANN, *Mittelpersisch*, § 7 liest *Ūzvārišn*.

ziemlich schlimm bestellt. Wir werden Horn recht geben müssen, wenn er in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie,* p. xix sagt: ‚Kann man doch bei arabischer Schrift mit einem Worte erst dann wirklich sicher operieren, wenn man es als tatsächlich existierend nachgewiesen findet.'

Wir möchten vorschlagen, die Formen [illegible], resp. [illegible] *xūzvārišn* und *xūzvārišt* zu lesen, was ja durch die Schreibung des Pehlewī ohne weiteres ermöglicht wird. Hierbei müssen wir allerdings ein im Pehlewī nicht nachgewiesenes Verbum **xūzvārītan* ansetzen, da die Suffixe *-išn* und *-išt* Nomina actionis aus Präsensstämmen bilden;[1] **xūzvārītan* hieße dann etwa ‚auf susisch, resp. chūzisch handeln'[2] und wäre dann von einem Adjektiv **xūzvār* ‚auf susisch, auf susische Art' abzuleiten. Vgl. *turkvār* ‚auf türkisch' Fird. 474, 659, bei Ho. *Schr.* p. 191, 1. Das Suffix *-vār* wird aber in dieser Bedeutung schon für das Pehlewī durch das armenische, aus dem Persischen entlehnte Wort շաւար ‚Perle'[3] (eigentlich ‚königlich') bei Moses Kaḷankatuatsi, l. ii, c. 1, p. 83, 2 (ed. Emin) sichergestellt. — Der Name Susianas wird im Bundehesch, p. 24, 11 [illegible] *xužistān* geschrieben, armenisch խուժաստան ‚Susiana', խուժիկ ‚Susianer',[4] altpers. *(x)uvža, (h)uvžiya;* np. خوزستان Wīs, 245, 5, خوزیان ‚die Susianer' Fird. 1279, v. 132. Vgl. auch خوزان Wīs, 20, 13; 21, ult.; 24, 4; 113, 3, 6 = ‚Susiana'. خوزانی ‚susianisch' Wīs, 113, 9; 94, 10. Über den Wechsel von *ž* und *z* in der Pehlewīschrift vgl. Hü. *P. S.*

---

[1] Vgl. Sa. *Mp.* § 50, 23, p. 281. Vgl. aber ibid. auch *čarwišn* ‚Fettigkeit'.

[2] Vgl. griech. ἑβραΐζειν, περσίζειν.

[3] Also schon in abgeleiteter Bedeutung. Vgl. Hü. *Arm. Gr.* i, p. 213, Nr. 417. Die Form շահաւար hat Emins Ausgabe des Stephan Orbeliani von Siuni, c. 8, p. 22 an einer dem Moses Kaḷ. entlehnten Stelle. Vgl. گوهرِ شاهوار Fird. 599, v. 1391; Wīs, 276, 3 v. o., 277, 6 v. u. = گوهرِ شهوار ‚ein königlicher Edelstein'. دُرِّ شهوار Wīs, 322, 8 v. o. 377, 3 v. o. 391, 2 v. u. لولوی شاهوار *Bōstān* iv, 8, v. 231 = ‚königliche Perle'. پیروزهٔ شاهوار Fird. 625, v. 1830 ‚königlicher Türkis'; پرندِ شاهوار Wīs, 313, 4 v. o. ‚königliche Seide'; مجلس شاهوار ‚königliches Gelage'; Fird. 295, v. 237. Vgl. الشاهواران ‚das Königliche', Beiname von Balch, Marquart, *Ērānšahr,* p. 91.

[4] Vgl. Hü. *Arm. Gr.* i, p. 45, Nr. 86.

p. 228, § 118 und weiter unten s. **xūzdēs* (für bisher gelesenes **uzdēs*).

Zugunsten unserer Lesung käme weiter in Betracht, daß das altpersische Wort für ‚Schrift' — *dipiš* — wahrscheinlich direkt aus dem Elamitischen (Susischen) entlehnt ist. Vgl. JENSEN, *ZDMG.* 48, p. 461; FOY, *ZDMG.* 51, p. 128; SCHEFTELOWITZ, *ZDMG.* 57, p. 167. Nun haben wir für die Achämenidenzeit bisher nur Urkunden in Keilschrift. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, daß die Pehlewīschrift schon im achämenidischen Persien im Gebrauch war, denn ‚zur Arsaciden- oder gar Sasanidenzeit hätte man auf das sonderbare Ideogrammsystem sicher nicht mehr verfallen können'.[1] Auf Grund der Lesungen *Xūzvārišn, Xūzvārišt* möchten wir nun annehmen, daß den Persern von Susiana[2] aus, dem nichtarischen Grenzlande der Persis und vielleicht der Wiege der Achämenidenherrschaft,[3] sowohl der Name als auch das System ihrer Schrift vermittelt worden ist. Für die Bedeutung Elams — dessen Hauptstadt Susa ja zugleich Residenz der Achämeniden war — im alten Perserreiche spricht schon allein der Umstand, daß die altpersischen Keilinschriften auch mit Übersetzungen in neususischer[4] Sprache versehen sind.

Vom Stamme **xūz*, resp. **xūž* leite ich auch das Pehlewīwort [Pahlavi] ‚Götze' *Mīnōxirad* II, 93, [Pahlavi] ibid. XXXVI, 11 ab. Davon [Pahlavi] ‚Götzentempel' *Mīnōxirad* II, 95; VI, 7; XXVII, 61. Die Form ist bisher *uzd(i)st* Ho. *Gr.* p. 295, Nr. 203, *uzdēs* HÜ. *P. S.* p. 11, *Aûzdēs* in der Pehlewīausgabe des *Mīnōxirad* p. 19, Anm. 2 gelesen worden. Die von HORN l. c. angeführte jüdisch-persische Form אכרים kommt für die ursprüngliche Lautgestalt des Pehlewī-

---

[1] HORN, *Geschichte der persischen Litteratur*, p. 36.

[2] Über Susiana vgl. HOMMEL, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 272ff.; die elamitische Kultur war nach HOMMEL, l. c. p. 739, Anm. 1 ‚ein Ableger der babylonisch-assyrischen'. Über das Elamische vgl. FOY, *ZDMG.* 52, p. 121.

[3] Vgl. NÖLDEKE, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, p. 16 und Ed. MEYER, *ZDMG.* 43, p. 551; JUSTI, *Geschichte Irans*, p. 417. Vgl. ANDREAS, *Verhandlungen des XIII. Intern. Orientalisten-Kongresses*, Leyden 1904, p. 93ff.

[4] FOY, *ZDMG.* 54, p. 342, Anm.

wortes schon deshalb weniger in Betracht, weil dieselbe als gelehrtes Wort erst aus dem Pārsī entlehnt sein kann. **Xūzdēs*, **xūždēs* hieße dann ‚Susianerbild (Susianergleichnis)‘ und hätte ursprünglich ein elamitisches Götzenbild bezeichnet. Das Suffix *dēs*[1] findet sich schon im Pehlewī; vgl. [Pehlevi] *tākdēs* ‚gewölbt‘ *Chus.* p. 35, 96; vgl. تخت طاق دیس Al Tha. p. 698. Firdausī nennt die Götzen بُت چین ‚Götze (Buddha) von China‘, 1499, v. 78; der ‚Götzendiener‘ heißt bei Firdausī بُت پرست 1636, v. 2459, der ‚Götzentempel‘ بُت کده 327, v. 191. Der zoroastrische Perser betete keine Götzenbilder an, kannte dieselben aber aus dem Kultus seiner westlichen und östlichen Nachbarn.

[1] Vgl. Hü. *P. S.* p. 65.

Kai Lohrasp and Nebuchadrezzar.

By

Louis H. Gray.

The history of Nebuchadrezzar II., who ruled from 604 to 561 B. C., is wrapped in much obscurity. His own inscriptions (see Winckler in Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek* III, 2, 10—71) give, somewhat strangely, no information whatsoever concerning his military expeditions. It is well known, however, that about 600 B. C. Jehoiakim, king of Judah, revolted against the Babylonians, and that Nebuchadrezzar marched against Jerusalem, captured it, and carried Jehoiachin, the son and successor of Jehoiakim, captive to Babylon together with a large number of Jews (597 B. C.). A few years later, Zedekiah, an uncle of Jehoiachin, revolted in his turn against Nebuchadrezzar who had set him on the throne of Judah. Once more the king of Babylon attacked Jerusalem and this time destroyed it. Zedekiah's sons were slain, he himself was blinded and imprisoned in Babylon, and the kingdom of Judah thus came to an end in 586 (see *II. Kings*, XXIV.—XXV.). To the Biblical account as here summarized Josephus and the classical writers add little of value regarding Nebuchadrezzar's expeditions against Jerusalem. In the Pahlavi literature, on the other hand, there is an item of interest in this connection which may have an actual historic basis.

The *Dīnā-ī Maīnōg-ī Xirat̰*, a work of uncertain date, but probably written before the Arabic conquest of Persia (West, *SBE.*, XXIV. introd. 16—17), contains the following words in the Pahlavi

version (XXVII. 64—67, ed. SANJANA, 47; the passage is lacking, however, in the Pazand and Sanskrit translations, ed. WEST, 33, 94): *va min Kaī-Lōhrāspŏ sūt̰ŏ dena yehvūnt̰, aēγaš xūt̰āyīh xūp kart̰ŏ va dēn yazdānŏ sipāsdār yehvūnt̰, va Aurīšalam-ī Yehūt̰ānŏ barā xefrūnt̰ va Yehūtānŏ vašūftō va pargandak kartŏ, va dēn-pat̰īraftār Kaī-Vištāspŏ min tanŏ-ī dena barēhīnīt̰*, ‚And the advantage from Kaī-Lōhrāsp was this, that dominion was well exercised by him, and he became a thanksgiver unto the sacred beings. He demolished the Jerusalem of the Jews, and made the Jews dispersed and scattered; and the accepter of the religion, Kaī-Vištāsp, was produced from his body' (tr. WEST, *SBE.* XXIV., 64—65). A similar statement occurs in the *Dīnkart̰* (v. I, 3—4, ed. SANJANA, 476, WEST, *Grundriss der iranischen Philologie,* II. 93): *madam sardārīh-ī agart̰ŏ hamkūn mūn vazlūntō zyašānŏ nīyākān pavan sipāh sardārīh-ī ham-dōstīg, vispāxyakīh-ī zag ram dēn sipāh-patīh-ī Būxt-Narsīh.*[1] *madam akārīnīt̰anŏ-ī awārūnŏ-dātīh va vat̰-kūnišnīh-ī bandag sarāsar, va girān šēdāyažakīh va zīyān-ī ajšān, pavan šēdruninīt̰ag dahyūpatŏ Kaī-Lōharāspō min Aīrān šatrō, levata Būxt-Narsīh, val Arūm Bētā-Makdis,*[2] *va zag kūstakŏ mānišnŏ,* ‚About the unswerving and co-operating chieftainship of those forefathers who went in mutually-friendly command of troops, the complete enclosure of that tribe within the military control of Būxt-Narsīh. About the disabling of vicious habits and evil deeds which are entirely connected, and of the heinous demon-worship and mischief which are owing to them, through the ruler Kaī-Lōharāsp being sent, with Būxt-Narsīh, from the country of Iran to Bētā-Makdis of Arūm, and their remaining in that quarter' (tr. WEST, *GIPh.* II. 93, *SBE.*, XLVII. 120—121; see also SANJANA's translation, 611—612).

The Iranian material concerning Lohrasp is scanty. In the Avesta his name occurs but once (*Yasht*, v. 105) in the prayer of Zoroaster,

---

[1] Ar. بخت نصّر, but Syr. ܢܘܣܪܝ̈.

[2] Jerusalem, Ar. بيت المقدّس it can scarcely denote the Temple, Hebr. בית (ה)מקדש, Syr. ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ.

yaϑa azəm hāčayene
puϑrəm yat̰ aurvat̰-aspahe
taxməm kavaēm vīštāspəm
anumatōe daēnayāi,

,That I may bring the son of Aurvataspa, the valiant kingly Vishtaspa, to think according to the Religion.' The Pahlavi references, except those just cited, state merely the genealogy of Lohrasp and the fact that he ruled one hundred and twenty years (*Būndahišn* xxxi. 28—29; xxxiv. 7, *Pazend Jāmāspī-Nāmak* iv. ed. MODI, 71, 116), this number apparently referring to a brief dynasty, as in the case of the similar length of reign ascribed to his son Vishtaspa (WEST, *SBE.* xlvii. introd. 38). The Shah-Namah has no details of importance concerning this monarch, its account of the reign of Lohrasp being devoted for the most part to the adventures of his son Gushtasp (Vishtaspa) while still a prince (*Šāh-Nāmah,* ed. VULLERS-LANDAUER, 1431—1497, 1556—1559; MOHL, *Livre des Rois,* iv. 206—286, 359—367; PIZZI, *Libro dei Re,* iv. 539—557, v. 1—81, 160—166).

The seat of Lohrasp's capital is placed both by Firdausi and by the Arabic historians in Balkh (JACKSON, *Zoroaster,* 208—210), which Yaqut (died 1229), ed. WÜSTENFELD, 713, declares was founded by this monarch ,after his companion Buḫt Naṣṣar had destroyed Jerusalem' (لمّا خرّب صاحبه بُخت نصّر بيت المقدس, cf., however, MARQUART, *Ērānšahr,* 89). The Iranian tradition of the association of Lohrasp and Nebuchadrezzar in the expedition against Jerusalem is given in detail by Ṭabari (838—923), whose account is as follows (Persian version of Bel'ami, tr. ZOTENBERG, I. 491—492; cf. also Hamza of Isfahan, tr. GOTTWALDT, 25—26; Albiruni, *Chronology of Ancient Nations,* tr. SACHAU, 112): ,Il [Lohrasp] avait levé une grande armée, et il nourissait les plus braves entre eux. Il envoyait Nabuchodonosor dans l'Irâq, en lui disant: La Syrie, l'Irâq, l'Yémen, et tout l'Ouest, jusqu'aux frontières de Roum, t'appartiennent. Moi, je veux rester à Balkh pour surveiller les Turcs. Nabuchodonosor partit avec une nombreuse armée de Balkh, arriva au bord du Tigris, et de là

il se tourna vers l'ouest, entra en Syrie et arriva à Damas. Il fit la paix avec les inhabitants de Damas, occupa la ville et envoya un général avec un corps d'armée à Jerusalem. Il y avait là un roi, descendant de David le prophète, qui conclut la paix avec le général de Nabuchodonosor. Celui-ci occupa la ville, prit des ôtages, des grands du peuple, et se retira'. On the outbreak of the rebellion of Zedekiah, ,Nabuchodonosor avec son armée partit de Damas pour Jerusalem, prit la ville d'assaut, massacra tous les inhabitants mâles et fit prisonnier les femmes et les enfants.' According to the same author, Nebuchadrezzar acted as the lieutenant of Lohrasp in the Egyptian campaign of 567 B. C., a statement which is repeated by Qalqashandi (died 1418) in his geography of Egypt (tr. WÜSTENFELD, *Abhandl. Gött. Ges. d. W.* 1879, 123).

The passages already cited are the only ones of importance in Oriental writings regarding the association of Nebuchadrezzar and Lohrasp. For further references to the Iranian monarch it will be sufficient to refer to JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, 41.

The problem now presents itself whether this alliance is historic or fictitious. The only study on this subject of which I am aware is that by DARMESTETER, *Revue des Études juives*, XIX. 53—56. He rejects the story altogether, giving an explanation which seems to me utterly fantastic and incredible, while JACKSON, *Zoroaster*, 91, 209, merely alludes to the legend without discussing it. Yet so persistent is the tradition[1] that the presumption seems to be in favor of its historicity, at least in part. It is at all events tolerably certain that Nebuchadrezzar had Iranian allies from Media whether Bactrians served under his banner or not. We know from a fragment of Abydenus, who probably flourished during the period of the Antonines, preserved in the Armenian translation of Eusebius that Nabopolassar had married his son Nebuchadrezzar to a Median prin-

[1] A somewhat analogous case of the persistency of Oriental tradition is the romance of Zariadres and Odatis, first related by Chares of Mytilene, a courtier of Alexander the Great, and recurring in Firdausi's account of the loves of Gushtasp (Vishtaspa) and Ketayuna, princess of Greece (see ROHDE, *Griechischer Roman*², 47—54).

cess named Amytis (JUSTI, *Iranisches Namenbuch,* 15; *GIPh.* II. 413). The passage in question runs as follows (ed. AUCHER, I. 22): *Եւ յետ Սամոգեայ Սարդանապալոս Թագաւորեաց Քաղդէացւոցն ամս իա. Սա առաքեաց առ Աժդահակ Մարաց նահապետ և նախարար զօրս յօգնականութիւն, առնուլ կին որդւոյ իւրում Նաբուքոդրոսորայ զդուստր մի Աժդահակայ զԱմուհեան,* ‚And after Samyges, Sardanapałlos reigned over the Chaldæans twenty-one years. He sent an army to aid Aždahak,[1] the prince and lord of the Medes, to receive as wife for his son Nabukodrossor the daughter of Aždahak, Amuhean.‘ Still more important in this connection is the statement of Alexander Polyhistor (flourished 105 – 40 B. C.), *De Judæis,* frag. 24 (preserved by Eusebius, *Praep. Evang.* IX. 39, 4—5) that Nebuchadrezzar was aided in his expedition against Zedekiah by a contingent of Medes sent by their monarch Astibaras. This passage, which rests upon the authority of Eupolemus, an author of the second century B. C., and seems to be historical in character, is as follows: τὸν δὲ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέα ἀκούσαντα Ναβουχοδονόσορ τὰ ὑπὸ τοῦ Ἱερεμίου[2] προμαντευθέντα παρακαλέσαι Ἀστιβάρην τὸν Μήδων βασιλέα συστρατεύειν αὐτῷ, παραλαβόντα δὲ Βαβυλωνίους καὶ Μήδους, καὶ συναγαγόντα πεζῶν μὲν ὀκτωκαίδεκα, ἱππέων δὲ μυριάδας δώδεκα, καὶ πεζῶν ἅρματα μυρία, κτλ.[3] It seems probable, therefore, that Iranian generals were among the ‚servants of Nebuchadrezzar‘ (עבדי נבכדנאצר) who besieged Jerusalem, and the Median ruler may well have been present likewise, especially as King Jehoiakim is termed Nebuchadrezzar's ‚servant‘ (עבד) during the three years of his enforced allegiance to Babylon (*II. Kings,* XXIV. 1). It is, moreover, barely possible that a reminiscence of the Iranian allies of Nebuchadrezzar lingers in the romance of Judith, which speaks of the Persians and Medes as having been overcome by her, ἔφριξαν Πέρσαι τὴν τόλμαν αὐτῆς, καὶ Μῆδοι τὸ θράσος αὐτῆς ἐρράχθησαν (*Judith,* XVI. 10). To this passage, however, little importance can be attached.

---

[1] Ἀστυάγης, HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik,* I. 33, JUSTI, *Iranisches Namenbuch,* 47—48.

[2] The imprisonment of Jeremiah by Zedekiah, *Jer.* XXXVIII.

[3] For further references to Astibaras see JUSTI, *Iranisches Namenbuch,* 42.

It is, nevertheless, plain that the classical writers who base their statements on Jewish tradition agree with the Iranian records in assigning Iranian allies to Nebuchadrezzar in his expedition against Jerusalem. While, moreover, it is possible that the two campaigns against Jehoiakim and Zedekiah respectively may have become confused in the course of time, the allusions of Eupolemus to Jeremiah and of the *Dīnā-ī Maīnōg-ī Xirat̰* to the destruction of Jerusalem both seem to refer distinctly to the second expedition and not to the first. The only discrepancy, then, between the classical and the Iranian accounts is the fact that the former name only the Medes and the latter only the Bactrians.

For this divergency three explanations may be offered: either Nebuchadrezzar's army included both Medes and Bactrians; or the Bactrians were substituted for the Medes in the Pahlavi accounts, so that the force contained no Bactrians; or Bactrians and Medes here denote one and the same people.

The first hypothesis is simple but improbable, for we should expect to find both peoples mentioned, at least in the Greek sources, which frequently allude to the two nations. Thus Bactrians and Medes served in the armies of Darius and Xerxes in their expeditions against Greece (Herodotus III. 92, VII. 62—64, 86), while the romance of the *Cyropædia*, IV. 56, mentions the two peoples as forming part of the troops of Cyrus the Great. It is possible, however, that Eupolemus, who doubtless based his account on Jewish sources which mention the Medes but not the Bactrians, may have omitted them through over-fidelity to his authorities. The fact that the Pahlavi texts do not name the Medes in the account of the expedition against Jerusalem is consonant with the entire Avesta and Pahlavi literatures, in which there is no certain mention of the Median nation.

This leads to the second hypothesis that the Bactrians were substituted for the Medes in the Iranian accounts. Whether this is due to accident or design is a difficult problem, but it would seem that there is here a close analogy with the entire omission from the Avesta,

Pahlavi, and the *Shah-Namah* of the dynasty of the Achaemenians. In the latter case a plausible suggestion has been made by DESAI, *Cama Memorial Volume*, 29—39, who reaches the conclusion that this line of Persian kings had been entirely forgotten by the time of the composition of the Pahlavi writings during the Sassanid period. Without passing judgment on this view, which is, at all events, possible, it might likewise be assumed that the Median kingdom also had passed into oblivion in the course of time. On the other hand, it must be borne in mind that Bactria was the centre of Zoroastrian orthodoxy, although the founder of the religion himself apparently came from the region of Media. Between the two sections of country, consequently, there was probably considerable religious antagonism, Bactria regarding Media as indifferent to the faith. If we add to the natural tendency of orthodoxy to exalt itself at the expense of heterodoxy the equally natural Oriental inclination toward self-glorification, it would seem almost inevitable that Bactria should be substituted for Media, and that Lohrasp, the father of the Vishtaspa who had first protected the prophet Zoroaster, should be the ally of Nebuchadrezzar instead of the obscure, perhaps already forgotten, Median king Astibaras. According to such a theory the substitution may have been either intentional, unintentional, or a mixture of the two.

The most plausible hypothesis, however, seems to be the third: that the Medes of Eupolemus and the Bactrians of the *Dīnā-ī Maīnōg-ī Xiraṯ* and the *Dīnkarṯ* really denote one and the same people. It has already been observed that both classical and Pahlavi sources agree in attributing Iranian allies to Nebuchadrezzar in his expedition against Zedekiah. Since, then, the Jewish sources whence Eupolemus and Alexander Polyhistor drew never mention the Bactrians, while the Pahlavi texts totally ignore the Medes, it would seem that they roughly assigned the names of the Iranian peoples with whom they were most familiar to the allies of the Babylonian king. The people in question were at all events a northern race, for the Persians are rather significantly ignored in the Greek sources,

which, like the Hebrew, were thoroughly acquainted with them. On the whole, it seems to be most probable that at least the majority of these allies were Medes, as being nearer Nebuchadrezzar's capital, although it is very possible that under the Medes of Eupolemus and the Bactrians of the Pahlavi texts individuals or detachments of several Iranian peoples, including perhaps Hyrcanians, Parthians, Margians, and Arians, may have been comprised.

While the sources are meager, and in part contradictory, concerning the Iranian allies of Nebuchadrezzar in his destruction of Jerusalem, I believe the evidence is in favor of the historicity of the statements of the Pahlavi texts in so far as the Babylonian king seems to have had under his command troops from northern Iran.

Newark, New Jersey. June 11, 1904.

Ein indischer Hochzeitsbrauch.

Von

Theodor Zachariae.

Im Baudhāyanagṛhyasūtra I, 13, in einem vielleicht unechten Kapitel, wird von einer sehr merkwürdigen Zeremonie berichtet, die am fünften Tage nach der Hochzeit stattfinden soll. Winternitz, dem wir den Text und eine Übersetzung des Kapitels verdanken (*Das Altindische Hochzeitsrituell*, S. 101 f.), bemerkt, daß in keinem der bekannten Gṛhyasūtras etwas Ähnliches vorkomme. Von den verschiedenen Handlungen, die Baudhāyana in dem genannten Kapitel die beiden Gatten vornehmen läßt, soll hier das Fangen der Fische besprochen werden.

Die Gatten, sagt Baudhāyana, steigen bis zum Knie ins Wasser und fangen mit einem neuen Gewande, dessen Saum nach Osten gerichtet ist, Fische. Und sie fragen einen Brahmacārin: ‚Brahmacārin, was siehst du?' Der Gefragte antworte: ‚Söhne und Vieh.' (Weiter wird dann gesagt, daß die Fische am Fuße eines Udumbarabaumes den Wasservögeln, *baka*, als Opfer dargebracht werden. Doch ist der Text hier nicht sicher.)

Die Zeremonie ist höchst sonderbar. Man beachte vor allem, daß die Fische mit einem Gewande, *vāsasā*, nicht mit einem Netze, *jālena*, gefangen werden. Fragen wir aber nach dem Zweck der Zeremonie, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Es handelt sich um ein Orakel, um eine Art von Ichthyomantie.[1] Dies ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang, ferner aus der an den

[1] Vgl. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* I (1879), 151 f.

Brahmacārin gerichteten Frage und aus seiner Antwort. Man vergleiche die ähnlichen Fragen und Antworten beim Puṃsavana und Sīmantonnayana (HILLEBRANDT, *Ritualliteratur*, S. 42. 44; vgl. auch Kauśikasūtra 50, 15—16). Die Bedeutung der Zeremonie ergibt sich aber auch, wenn wir moderne, gleiche oder nahe verwandte Gebräuche in unsere Betrachtung hineinziehen.

Der älteste Autor, der die von Baudhāyana vorgeschriebene Handlung erwähnt, ist meines Wissens PHILIPP BALDAEUS. In seiner *Abgötterey der Ostindischen Heyden* II, 18 spricht BALDAEUS[1] von den Zeremonien, die die Bramines und Heyden in Eh- und Heyrahtssachen gebrauchen. Etliche dieser Zeremonien gehen vor der Trauung vorher, andere geschehen in und bey der Trauung selbst, andere dann folgen hernach. Die Hauptzeremonie besteht darin, daß der Bräutigam der Braut ein Schnürlein (*tāli*) um den Hals legt. Hierauf fastet die Braut fünfzehn Tage. Dann hält man ein Hochzeitsmahl. Acht oder zehn Tage darnach, wenn eine gute Zusammenfügung der Planeten einfällt, findet die Kohabitation statt. ‚Des folgenden Tages', fährt BALDAEUS fort, ‚nehmen sie ein Tuch | welches der Bräutigam mit der Braut iedes an ein Ende fasset | und gehen also ins Wasser hin fischen | als sie nun einen Fisch gefangen | rühren sie demselben mit grosser Ehrerbietigkeit an den Kopf | und welche viel Fische fangen | die sollen (ihrem Sagen nach) viel Kinder krigen | also wer nichts fängt | soll auch kein Kind bekommen: dann also werden sie unterrichtet von den Teufelskünstlern und Wahrsagern.'

In zwei Punkten stimmt BALDAEUS genau mit Baudhāyana überein. Er verlegt die Zeremonie an den Schluß der Hochzeitsfeierlichkeiten, in die Zeit nach der Kohabitation; und das Tuch, womit er die Gatten die Fische fangen läßt, entspricht dem *vāsas* bei Baudhāyana.

[1] *Beschreibung der Ost-indischen Kusten Malabar und Coromandel*, Amsterdam 1672, S. 606. Unter den älteren Autoren, die die indischen Hochzeitsbräuche beschrieben haben, dürfte PHILIPP BALDAEUS mit seiner oben angeführten Mitteilung einzig dastehen.

Die Sitte, die Baldaeus mit dankenswerter Genauigkeit beschreibt, ist eine südindische Sitte; als Beweis genügt allein die Tatsache, daß er in seiner Schilderung der Hochzeitszeremonien das ‚Schnürlein' als das Zeichen erwähnt, wodurch die Braut dem Bräutigam ‚versprochen, verlobet und verbunden ist'. Wenn wir dieselbe Sitte im Baudhāyanasūtra finden, so werden wir schließen dürfen, daß dieses Sūtra, oder wenigstens die oben besprochene Stelle, im Süden Indiens entstanden ist. Doch hat man, aus hier nicht zu wiederholenden Gründen, längst festgestellt, daß die Schule der Baudhāyanins ihre Heimat im Süden Indiens hatte.[1]

Die Sitte nun, die uns beschäftigt, erwähnt Baldaeus noch an einer anderen Stelle seines Buches; es wird hier der Grund angegeben, warum die Gatten mit einem Tuche, nicht mit einem Netze, fischen gehen. Auf S. 496 erzählt Baldaeus, wie, der Sage nach, die Malabarküste (das Land Malayālam oder Kerala) entstanden ist.[2] Nachdem Siri Parexi Rama (Paraśurāma) die Könige, die Kṣatriyas, ausgerottet und die Länder, die er ihnen abgenommen, den Rixijs, d. h. den Brahmanen, geschenkt hatte, wollte er etliche Tempel bauen; da er nun aber ‚keinen bequämen Ort darzu fand | aldieweil die See bis an das Gebirge | Gatte genant | stiess | so verrichtet er immittelst die Ceremonien in seinem Homan, alhier kam ein Sieb oder vielmehr eine Wanne | damit man den Reis[3] säubert | zu er-

[1] Siehe Bühler, *Sacred Books of the East* xiv, p. xli ff.; Caland, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana*, Leipzig 1903, § 14.

[2] Ebenso oder ähnlich ist die Sage von der Entstehung des Landes Kerala auch sonst oft erzählt worden. So, um noch einen älteren Autor zu nennen, von Jacobus Canter Visscher in seinen vortrefflichen Malabarischen Briefen (*Mallabaarse Brieven,* behelzende eene naukeurige Beschryving van de Kust van Mallabaar, den Aardt des Landts, de Zeden en Gewoontens der Inwoneren, en al het voornaamste dat in dit Gewest van Indië valt aan te merken. Te Leeuwarden, 1743; ins Englische übersetzt von Drury, Madras 1862), S. 1 ff.; vgl. 157 ff. 169. 385 f. Sonst vergleiche man z. B. Jonathan Duncan, *Asiatic Researches* v, 1 ff.; K Graul, *Reise nach Ostindien* iii, 183 226 ff.; P. Wurm, *Geschichte der indischen Religion*, S. 66 f. — Siehe auch die folgenden Anmerkungen.

[3] Een rystwanne, *soupe* genaamt. Canter Visscher, *Mallabaarse Brieven*, S. 3. Zum Sieb vgl. meine Bemerkungen in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* xii, 113.

scheinen | welche als er schüttelte | ging das Meer zurücke | und wie ihm dauchte | dass es nicht gnug wäre | bewegte er die Wanne noch einmahl | so ging die See noch mehr zuruck | indem ers aber zum dritten mal tuhn wolte | geschach es | dass Varrinem, der Gott des Wassers | sich in weisse Ameisen | Carreas[1] genant | veränderte | und die Wanne zu stücken biss; also bauete dann Siri Rama 108 Tempel[2] | und richtet darin 108 Steine auf | welches sind die Pagoden | denen die Indianer sonderliche Ehre erweisen | diese heben sich an dicht bey Mangalor, und erstrecken sich bis zu Ende des Vorgebirges Comoryn. Ferners soll es geschehen seyn | dass nachdem die See weggewichen | die Fischer bey Parexi Rama sich beklaget haben | dass sie sich numehr nicht ernähren könten | und er ihnen deswegen ein Mittel anweisen wolte | damit sie möchten zu leben haben. Parexi Rama war mit ihrer Klage wol zufrieden | sagte ihnen derhalben an | dass sie solten die Wacht halten über diese Tempel | und von den Einkommen leben | daher die Fischer Bramines wurden | und dass sie | um an ihr Geschlecht zu gedencken | einen Garnfadem von einem Fischernetz | am Halse solten tragen | und die Opfer in den Tempeln verrichten. Hieraus ist diese alte Gewohnheit in Vollziehung der Heyrahten entstanden | dass Bräutigam und Braut miteinander in einem leinen Kleide fischen gehen an stat eines Netzes.'

Und was sind das für Bramines, die ursprünglich, wie die Sage geht, Fischer waren? Die Antwort darauf gibt uns z. B. CANTER VISSCHER in dem ersten seiner Malabarischen Briefe (wo er ungefähr dieselbe Geschichte von dem ,Propheten' Paroese Raman erzählt, wie BALDAEUS von Parexi Rama): Deeze Bramins van Mallabaar

---

[1] Vgl. SONNERAT, *Reise nach Ostindien und China* I, 140.

[2] Vgl. H. H. WILSON, *Mackenzie Collection* (Calcutta 1828) II, 76; *Calcutta Review* 113 (1901), p. 19. Die Zahl 108 (*aṣṭottaraśatam*) ist auch sonst sehr beliebt. So soll die Schnur, an dem das Tāli hängt, aus 108 Fäden zusammengedreht sein. Sonst vergleiche man EDMUND HARDY, *Indische Religionsgeschichte* (1898), S. 98 f.; Aupapātika Sūtra, § 49, VI—VIII; GOLDSTÜCKER, *Sanskrit Dictionary*, p. 286, a, 26; BENFEY, Pantschatantra II, 224; *Indische Studien* XV, 267.

worden Namboerys[1] genaamt, en de andere verwyten hun hun visschers afkomst (S. 4). — Es sind also die Nambūris (oder Nambūdiris), bei denen wir die Sitte des Fischfangens suchen müssen. Und in der Tat: wie die Nambūris so viele altertümliche Sitten bis auf den heutigen Tag bewahrt haben,[2] so ist auch das Fischfangen als Hochzeitsbrauch bei ihnen erhalten geblieben.

Geo. F. D'Penha sagt in seinen Notes on marriage customs in the Madras Presidency (*Indian Antiquary* xxv, 144) über die Hochzeiten der Nambūri-Brahmanen: ‚One curious and inexplicable feature in the ceremony is, that the parties go through a pretence of catching fish.'

Ausführlicher stellt K. N. Chettur den Vorgang dar in seinem Aufsatze über die Nambūdri-Brahmanen in der *Calcutta Review* 113 (1901), 121 ff. Er sagt auf S. 129: ‚An interesting custom in their marriage ceremony is that of the married couple standing beside a tub of water in which small fishes are placed and capturing them by means of a cloth. The significance of this curious practice is not quite clear. Some take it as pointing to their origin from fisherman-caste while others explain it as an indication of their wish to be as fruitful as the fish.'

Nach Geo. F. D'Penha a. a. O. wird dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Zeremonie bei den Holeyas (or agrestic slaves of Kanara) vollzogen. Der Bericht lautet: ‚The youth's party goes to the bride's on a fixed day with rice, betel, and areca nuts, and waits all night outside the hut, the groom being squatted on a mat specially made by the bride. Next morning the bride comes and sits

---

[1] *Hamboevys* gedruckt. Dies ist aber nur ein Druckfehler. Die richtige Form *Namboerys* steht z. B. auf S. 165, *Namborys* auf S. 385.

[2] Untouched by the current of modern civilisation, they have managed to keep their antique laws and customs in their pristine purity; *Calcutta Review* 113 (1901), p. 121. Über die Nambūris vergleiche man sonst z. B. Samuel Mateer, *Native Life in Travancore,* London 1883, S. 143 ff; S Appadorai Jyer, ‚The Nambutiris', in der *Calcutta Review* 108 (1899). 139—147. Siehe auch Caland, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana,* § 14. Die von Caland zitierte Quelle ist mir leider nicht zugänglich.

in front of him with a winnowing fan between them, filled with betel leaf. Those present throw rice over the heads of the couple. The ceremony lasts four days, during which it is indispensable that one of the two should continually use the mat. On the last day the couple take the mat to a river or tank holding fish, dip the mat in and catch some fish which they let go off after kissing them. A feed completes the marriage.'

Man beachte, daß die sonderbare Zeremonie den Schluß der Hochzeit bildet, und daß das Fangen der Fische mit einer Matte ausgeführt wird. Das Küssen erinnert an das Berühren des gefangenen Fisches bei PHILIPP BALDAEUS, *Beschreibung,* S. 606. Wie dieses Küssen oder Berühren aufzufassen ist, darüber kann man verschiedener Meinung sein.[1]

Da ich oben behauptet habe, daß es sich bei der von Baudhāyana vorgeschriebenen Zeremonie um ein Orakel, um einen Versuch, die Zukunft zu erforschen, handelt, so will ich das Fischorakel nicht unerwähnt lassen, von dem DE LA FLOTTE in seinen ‚Essais historiques sur l'Inde'[2] erzählt. Allerdings kommt hier ein künstlicher, kein natürlicher Fisch zur Verwendung. Wenn das Tāli umgebunden ist, sagt DE LA FLOTTE in seinem Berichte über die Hochzeiten der Rajepouts (d. h. Kṣatriyas) in Südindien, setzt sich das junge Paar auf eine Art von Thron, um sich vor allen Zuschauern sehen zu lassen. Unterdessen bringt man Opfer herbei, die für den Gott Pouléar bestimmt sind; ‚mais à toutes ces cérémonies succéde bientôt un spectacle nouveau et qui amuse beaucoup toute l'assemblée. On a un poisson artificiel attaché à un fil, on le jette dans un grand vase plat rempli d'eau, et un des parens du mari le fait tourner continuellement. La nouvelle mariée, pour faire voir son

[1] Geschieht es, weil oder insofern der Fisch von glücklicher Vorbedeutung ist (siehe unten); ist es ein *mangalālambhanam?* Über das Berühren vgl. z. B. OLDENBERG, *Religion des Veda,* S. 332. 482. 499 f.

[2] *Essais historiques sur l'Inde,* précédés d'un journal de voyages et d'une description géographique de la côte de Coromandel. Paris 1769, p. 299—301. Über den Autor und sein Buch vgl. AUGUST HENNINGS, *Versuch einer ostindischen Litteraturgeschichte,* Hamburg und Kiel 1786, S. 331 ff.

adresse, prend un petit arc et une flèche, et tire sur ce poisson. Si elle le touche du premier coup, outre l'admiration et les applaudissemens qu'elle s'attire, on en augure encore bien pour le succès du mariage; si elle le manque après trois coups, c'est un mauvais présage pour l'avenir'.

Derartige Hochzeitsorakel werden auch sonst oft erwähnt. So ist, wie K. GRAUL (*Reise nach Ostindien* IV, 173) berichtet, bei den Velalern in Südindien der vierte Tag der Hochzeit allerlei Spielen gewidmet; man stellt z. B. ein Gefäß mit Safran-gefärbtem Wasser hin, wirft einen Ring und eine Muschel hinein und läßt der Vorbedeutung halber die Neuvermählten darnach fischen. Siehe sonst z. B. WINTERNITZ, *Das altindische Hochzeitsrituell*, S. 38; CROOKE, *The popular religion and folk-lore of Northern India* I, 104.

Ich möchte zum Schluß noch einen eigentümlichen Hochzeitsbrauch anführen, den ich im *Ausland*, Jahrg. 1861, S. 737, erwähnt finde. Leider ist die Quelle des hier abgedruckten Artikels, der die Überschrift ‚Indische Flitterwoche' trägt, nicht genannt, so daß ich also nicht in der Lage bin, genau anzugeben, in welchem Teile Indiens die geschilderten Gebräuche üblich waren oder noch üblich sind. Doch geht aus gewissen Ausdrücken, die in dem Artikel vorkommen,[1] ziemlich klar hervor, daß er sich auf irgend eine Gegend von Bengalen bezieht. — Wenn die eigentliche Hochzeitsfeier vorüber ist, heißt es in dem Artikel unter anderem, so bricht der Bräutigam mit seiner Frau und einigen Dienern nach seinem eigenen Dorfe auf. Sowohl die Braut als ihre Mutter sind in Tränen gebadet. Sobald er in seinem Hause empfangen worden ist, stellt er sich im Hof auf einen angemalten Sitz, und das Mädchen steht vor ihm auf einer Schüssel, in welcher Milch ist. Sie hält einen lebenden Fisch in ihrer rechten Hand; er streckt dann seine Hand aus und legt sie auf ihren Kopf. Sieben verheiratete Frauen gehen dann

[1] Z. B. *Bashar ghor*, ‚Brautgemach'; vgl. dazu HAUGHTON, *Bengali Dictionary*, Spalte 1984, Zeile 8. (Nach einer gütigen Mitteilung des Herrn Dr GEORGE A GRIERSON in Camberley.)

siebenmal um sie herum, eine Art von Shunko blasend, und im Gehen Wasser aus einer Kanne auf die Erde gießend.

Daß mit dem lebenden Fisch, den das Mädchen in der rechten Hand hält, Wahrsagerei getrieben wird, ist möglich, aber es läßt sich nichts ausmachen. Vielleicht ist der Fisch im vorliegenden Falle nur als ein *mangala*, d. h. als ein glückverheißender, übelabwehrender Gegenstand, als ein gutes Omen aufzufassen. Zum Beweise, daß der Fisch für den Inder ein Mangala war und noch ist, sei Folgendes angeführt: Der Fisch begegnet unter den acht Mangala oder ‚Glückszeichen' im Aupapātika Sūtra § 49, I (S. 55 in Leumanns Ausgabe; vgl. S. 6); er begegnet im Māngalyādhyāya des Agnipurāṇa (229, 9). Der Anblick eines Fisches gilt immer als ein gutes Omen, z. B. wenn man sein Haus verläßt, wenn man eine Reise antritt: Śārngadharapaddhati 83, 242 (No. 2564); Viṣṇusmṛti 63, 33 und sonst. Nach Nandapaṇḍita zu der zuletzt angeführten Stelle ist ein gekochter Fisch, nach Walhouse, *Indian Antiquary* v, 21 a sind zwei Fische ein gutes Omen. Günstig ist es, wenn der Bote, der von einem Kranken zu einem Arzt gesandt wird, Fische sieht: Suśruta I, 29. Das Essen von Fischen im Traume bedeutet Wohlstand und Genesung von einer Krankheit: Hultzsch, *Prolegomena zu des Vasantarāja Śākuna nebst Textproben*, Leipzig 1879, S. 16; Suśruta I, 29 Die Kolhs bringen auf ihrem Hause das Abbild eines Fisches an, um sich vor dem bösen Blick zu schützen: Richard Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart 1878, S. 39. Pictures of fish are constantly drawn on the walls of houses as a charm against demoniacal influence: Crooke, *Popular Religion and Folk-lore of Northern India* II, 254, vgl. I, 47.

In seiner Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeiten in Fez erzählt Leo der Afrikaner, daß der Ehemann, gewöhnlich am siebenten Tage nach der Hochzeit, eine große Menge Fische kauft und sie durch seine Mutter oder irgend eine andere Frau auf die Füße seiner Gattin werfen läßt: id enim ex antiqua consuetudine pro bono habent auspicio (*Joannis Leonis Africani Africae Descriptio*, Lugd. Batav. 1632, p. 326).

Studien zu den 'Aṣmaʿijjât.

Von

J. Barth.

Durch die Herausgabe der 'Aṣmaʿijjât[1] hat sich der tiefe Kenner der arabischen Poesie, W. Ahlwardt, ein neues gewichtiges Verdienst um die Förderung ihrer Kenntnis erworben. Er hat diese Sammlung alter Gedichte durch 'Aṣmaʿî (st. ca. 213 d. H.) nach einer Wiener Handschrift vom J. 1250 d. H. (t), die selbst die Kopie eines Konstantinopeler Originals ist, unter Vergleichung eines Manuskripts, das ehemals dem Grafen Landberg gehörte (L), bearbeitet. Die Herausgabe war ein Wagnis und ein Opfer. Denn beide Handschriften sind von recht mäßiger Güte, und wenn auch die eine, L, nicht aus der anderen, t, geflossen ist (dies hat Nöldeke in seiner Anzeige des Werks erwiesen), so sind sie doch unbestritten nahe verwandt; so fehlt — um ein Beispiel herauszugreifen — in beiden im Ged. 74, Vs. 34[b] übereinstimmend das letzte Wort. Hierdurch ist die Möglichkeit, die Fehler der einen aus der anderen zu berichtigen, von vornherein begrenzt. Daß aber die Textüberlieferung in ihnen keine besonders gute ist, erweist sowohl deren Zustand an sich, wie die Vergleichung solcher Stücke, die uns noch in anderen Sammlungen vorliegen, mit jenen Rezensionen. Wir müssen unter diesen Umständen Ahlwardt umso dankbarer sein, daß er vor den Schwierig-

---

[1] *Sammlungen alter arabischer Dichter. I. Elaçmaʿijjât.* Herausgeg. von W. Ahlwardt. Berlin 1902.

keiten nicht zurückgeschreckt ist und in vielen Fällen auch bei unzulänglicher Überlieferung durch treffliche Konjekturen Rat geschafft hat. Es ist andererseits selbstverständlich, daß ein weiteres Studium dieser z. T. sehr schwierigen Gedichte noch eine Reihe von Verbesserungen und Aufklärungen zutage fördern muß. Solche liegen in den ausführlichen Besprechungen zweier so hervorragender Forscher wie Nöldeke[1] und de Goeje[2] vor, welche neben Ausführungen über den Charakter der Sammlung, die Echtheit der Gedichte usw. namentlich eine Anzahl vorzüglicher Textverbesserungen geben. Ihre Darlegungen werden im folgenden durchweg vorausgesetzt.

Ahlwardt hat sich, abgesehen von der Einleitung, auf die Herausgabe der Texte, Beigabe des textkritischen Apparats nebst biographischen Angaben über die Dichter beschränkt; auf eine Übersetzung, Erklärung, Inhaltsreproduktion der Gedichte, Kritik des überlieferten Zusammenhangs[3] hat er verzichtet. In all diesen Dingen muß der Leser nun sich selbst den Weg bahnen. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Herausgeber die geschichtlichen Anlässe der Gedichte, soweit sie sich aus deren Inhalt rekonstruieren lassen, in den Einleitungen zu den Gedichten angegeben hätte. Nur wenn der Leser so erfahren hätte, daß z. B. Ged. viii auf den Kampf der Hawâzin gegen die Ġaṭafân am يومُ الغدير (bzw. يوم الصَّلْعاء), Ged. xxvi auf den يوم مخطّط, Ged. liii auf die Schlacht bei القَرُوق, Ged. ii auf den يومُ أُباغ, Ged. lxiii auf den يوم الشقيقة sich bezieht, könnte er sich unter Zuhilfenahme der alten prosaischen Erzählungen in den bekannten Quellen leichter, als es jetzt der Fall ist, durch den dunklen Zusammenhang solcher wichtiger Gedichte hindurchfinden, welche, wenn auch nicht gleichalterige, so doch alte Zeugnisse für jene Vorgänge sind. Zwei Quellen mit prosaischen Darstellungen dieser alten Schlachttage, den

---

[1] *ZDMG.* 57, 203—213.

[2] *Gött. Gel. Anzeigen*, 1903, Nr. 3, S 245—251.

[3] Nur vereinzelt macht er eine Bemerkung dieser Art, wie zu 14, 12.

'Iqd al-farîd,[1] Bd. III, 48—90, und Ibn al-Athîr, I, 367 ff., in welchen mehrfach sogar Gedichte unserer Sammlung sich ganz oder teilweise finden, hat AHLW. nicht benützt. Im folgenden ist daher im gegebenen Fall auf sie hingewiesen. — Die Angabe von Zitaten einzelner Verse bei anderen Autoren hat AHLW., sofern sie keine Varianten enthalten, absichtlich unterlassen. Wenn auch bei mehrfach bezeugten Stellen die jetzt üblich gewordene Anführung aller erreichbaren Zitate keinen besonderen Nutzen stiftet und gewiß eingeschränkt werden dürfte, so ist doch bei Versen, die, wie hier, nur in der Überlieferung zweier mäßiger Kodizes vorliegen, ihre anderweitige Bezeugung wichtiger; daher sind unten einige Ergänzungen dieser Art, sowie solche von erklärenden Scholien der 'Amâli'l Qâlî zu den seltenen Worten in Ged. XLVIII u. dgl. m. angefügt.

Natürlich ist ein kleinerer Teil der hier von Aṣmaʿî gesammelten Gedichte[2] ganz oder bruchstückweise schon anderweitig überliefert. So Ged. X, XV, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XL, LIX, LX, LXIII. — Ged. LXV liegt seit der Herausgabe der 'Aṣm. nun auch im Dîwân des Mutalammis selbst vor. — Andererseits bietet die Sammlung z. B. von Ḫufâf b. Nudba, einem Verwandten der Ḫansâ, nicht weniger als fünf neue Gedichte. Manchmal hat die Sammlung nur kleine Bruchstücke von Gedichten, die anderweitig vollständiger vorliegen; z. B. gibt LVI nur 4 Verse des Gedichtes, das in Ṭarafas Dîwân 13 Verse hat, LIX nur 4 Verse aus Imrlq. Dîw. Ged. LI, das dort 10 Verse umfaßt. — Die Gedichte gehören zumeist dem letzten Jahrhundert vor oder dem ersten Jahrhundert nach der Hiǵra an und bieten in ihren einzelnen Vertretern den verschiedenartigen Inhalt, den sonst die altarabische Poesie behandelt: Kriegsereignisse, Klaglieder um Gestorbene, Natur-, Kamel-, Rosseschilderungen, seltener Lob edler Großen, glücklicherweise nur vereinzelt ein

[1] Ich zitiere immer die Ausgabe vom J. 1305 d. H.

[2] Auf den Anhang S. 75 ff., die Gedichte mit sprachlichen Raritäten aus anderer Quelle, wird hier nicht eingegangen.

solches Wortgeklingel mit seltenen Ausdrücken bei magerem Inhalt wie das Reǵez-Gedicht LVIII.

Die Gedichte enthalten durchweg Lücken oder Unordnung in der Überlieferung zumeist beides. Im folgenden soll bei einer Anzahl der Gedichte auf deren Anlaß, Hauptinhalt und, soweit sie aus der Überlieferung erkennbar erscheint, ursprünglichere Versordnung die Aufmerksamkeit gelenkt und textkritische Bemerkungen angeschlossen werden. Bei der Lückenhaftigkeit und Dunkelheit, dem Fehlen notwendiger Verbindungsteile der Gedichte müssen solche Untersuchungen sich von vornherein darauf beschränken, einen Teil der Schwierigkeiten zu heben, von denen noch reichlich genug ungelöst bleiben.

I. Der ǵuʿfitische Dichter (15) spricht mit Stolz davon, daß er in seiner Armut den aufrechten kriegerischen Sinn bewahrt hat (14). Seine engere Familie ernährt die Mutter armselig, hält aber ihre Rosse hoch und wert (4—13), während sein weiterer Stamm (عشيرتى Vs. 1) selbst die Rosse verkauft, um ihre Mutter zu mästen (2). Diese pflegen miteinander Rat (1) und streichen nachdenklich die Bärte, um dann zu sagen: Schließet Frieden (16ᵃ). Wäre nur der Dichter bei dieser Beratung gewesen (16ᵇ); er ist immer für fröhlichen Kampf (14). — Zu 4—13 ist Vs. 19 zu ziehen, der mit seinem femininen Subjekt die Rosse meint und zwischen 18 und 20 stört. — Vs. 16 gehört zu Vs. 1—3 und ist Kommentar zu 1ᵇ. — Auch Vs. 7 ist zu 2—4 zu stellen: (7) ‚Sie (jener unkriegerische Verwandtenstamm) ziehen dahin mit ihren Schilden auf der Schulter (sie haben die Rosse weggegeben Vs. 2), während meinen Schild ein kräftiger Renner dahinträgt‘. Zu بصيرة ‚Schild, Panzer‘ (7), wie Abu ʿObeida richtig erklärt, vgl. als Beleg بصائر IHisch. 615, 1. Der Vers wird bei Ǵauh. zitiert; dort erklären ʾAṣmaʿi und Abu ʿAmr das Wort mit ‚Blut‘, an uns. Stelle mit ‚Blutwehr‘ (ثأر). Das ist aber deutlich gegen den Wortsinn. Die Variante حملوا gehört nach Ǵauh. dem Abû ʿObeida an.

II. Das Fragment bezieht sich auf die Schlacht bei عين أباغ, in welcher der Lachmide al-Mundir b. Mâʾal-Samâ, von dem Gassâniden al Ḥâriṯ al-Aʿraǵ besiegt, fiel; IAth. I, 398—400; Iqd III, 89.

Daß es hierzu gehört, ergibt sich aus zwei weiteren Versen, die IAth. hat (sonst findet sich dort noch Vs. 6):

كَمْ تَرَكْنَا بِالعَيْنِ عينِ أُبَاغٍ   من ملوكٍ وسُوقةٍ أَكْفَاءِ
أَمْطَرَتْهم سَحائبُ الموت تَتْرَى   إِنَّ فى الموتِ راحةَ الأَشْقِياءِ

III. Der Dichter, vom Stamm Ǵanî b. A'ṣur (27). nennt als seine Zugehörigen die قتيبة (Vs. 28). Ein solcher Klan wird sonst m. W. nicht genannt; wohl aber ein ضبينة بن غَنِىّ (s. Wüstenf. Reg. D 11, eine Reihe von Stellen s. Jâqût vi, 249). Das ist vermutlich hier einzusetzen. — Vs. 26[a]. Lies تَحْمَى, in [b] يَحْمَى; ‚es sind für mich (zu meinem Schutze) Leute unwillig (dulden nicht), daß ich erniedrigt werde'. In [b] ist bei der jetzigen Stellung des Verses مُناوِئُنا zu lesen: ‚aber nicht ist unser Gegner (gegen uns) zornig'. (Seltsam ist das حَمِىَ ذَنَبًا). Das überlieferte مُناوِئُها wäre dagegen gut, wenn Vs. 27 vor 26 gehört, so daß ها sich auf أَعْصُر bezöge; damit würde auch sonst der Zusammenhang gebessert. — Vs. 27. Lies وترانى مَن ‚und du kannst von mir (das) sehen, daß der, den ich von (der Antastung) ihrer Ehre zurückhalte, auch davon absteht'. Das jetzige فى ist nicht konstruierbar. — Vs. 34[b]. Vermutlich تَخْشَى zu lesen: ‚wie durstige Kamele, die das Holz in den Händen der sie Zurücktreibenden fürchten'.

V. Vs. 5. Lies مَعِين ‚Quellort'.

VI. Vs. 1. Lies مُورُهُ ‚sein Staub'.

VII. Über den Dichter 'Asmâ' b. Ḫâriġa al-Fazârî vgl. weiteres in den Noten zu Quṭâmî iii (S. 8). — Text und Versfolge des Gedichtes sind erheblich gestört. — Vs. 4[b]. Lies غَضَبًا: ‚dann will ich ihr noch mehr Zorn (gegen mich) zu ihrem (bisherigen) Zorn beibringen'. — Vs. 9. Lies والحَقّ; ‚Tochter derer, die ihrem Propheten und der Wahrheit an den Stätten der Sorge (Kampfplätzen) geholfen haben'. Die Geliebte ist Medinenserin. — Vs. 10 gehört nicht hierher; denn Vs. 11 schließt an 9 an, und 10 enthält etwas ganz Fremdes. Er paßt dagegen gut hinter Vs. 6 (‚warum erinnert sie mich nicht an die Nächte von al-Ḫibb), (10) als der zu Ġaṭafân gehörige

Stamm[1] sich auf einer hohen, harten Stätte von عِتْرَة [nach L; s. Nöldeke] niedergelassen hatte?'

Vs. 11, an 9 anschließend, schildert die Medinenser weiter: ,Sie gewährten jedem Stamm, der im Unglauben verblieb, zwei Märkte, einen für Lanzenstoß und einen für Schwerthieb'. — Lies بَذَلُوا und vgl. zum Bilde Quṭâmî 29, 96: يُقِمْ سُوقَ الطِعانِ لها تِجارُ. Hier ist بَذَلَ سُوقًا für das sonstige أَقامَ eingetreten; die Waren, die man auf dem ,Markte' des Kampfes abgibt, sind Hiebe und Stöße. — Vs. 12. Das Objekt ما شاءَ in [b] würde eines Regens in [a] entbehren. Lies تَحَضَّرَ; ,bis sich die anderen von ihnen (von den Ungläubigen, näml. die, welche nicht gegen uns kämpften) ansäßig machten da wo sie wollten, am Meer oder Landwegen' (d. h. in fremde Gebiete flüchteten).

Von Vs. 18 bis Schluß, dem Kernstück, schildert der Dichter, wie er einen armen Gast erst abgewiesen, dann aber, nachdem jener demütiger geworden, ihm für seine Familie ein Kamel geschlachtet hat. — Vs. 19. Lies أَن ,er nennt schon dás Reichtum, daß er den nötigsten Bedarf erlangt hat' [sonst wäre يَدَّعُ nötig]. — Vs. 21 ff. ist der jähe Übergang, vor allem das unmotivierte ف unverständlich. Entweder fehlen hier Verse, welche den Anfang der Abweisung des Bettlers enthielten, oder es sind vielleicht Vs. 26, 27 vor 21 zu stellen, mit denen er den Bettler anredet: (26) ,Glaubst du, daß wir zu denen gehören, bei denen du herumgehen (betteln) kannst, und hast du uns wegen unserer Sicherheit und reichlichen Bodenertrags ausgewählt, (27) ohne uns zu kennen oder (mit uns) verwandt zu sein? Wieso denn, da dein Stamm doch nicht der meinige ist?'

Nach dieser oder einer anderen Einleitung der Abweisung vermute ich als Sinn der Verse 21 ff. mit anderer Vokalisierung als bei Ahlw.: (21) ,Es hat aber deinen Eifer (etwas bei mir zu erlangen) das (Nominativ) in die Irre geführt, was ich mit dém

---

[1] Nämlich die Fazâra, der Stamm des Dichters selbst. — Man darf nicht in Vs. 10 والحَيِّ mit de Goeje lesen (und den Vers hinter 9 belassen), als wäre die Geliebte ,Tochter des Ġaṭafân-Stamms'; denn sie ist nach Vs. 9 Medinenserin.

getan habe, das ich von der Jugend bis zum Alter gesammelt hatte' (näml. daß ich es immer weggeschenkt habe). Lies فأضلّ سَعْيَكِ ما صَنَعْتُ بما جَمَّعْتُ; in Vs. 22 فجعلتُ .. اخترشتُ .. جَمَعْتُ.

(22) ‚Habe ich doch das Beste, was ich erworben und von Beute gesammelt hatte, gemacht zur . . . Beute [anderer]?'[1]

(23) ([a] dunkel); [b] ‚nun aber bin ich mit äußerstem Hunger behaftet'[2] (lies مُنِيتُ); (24) ‚da nichts mehr (in unserem Besitz) ist als Schwerter, mit denen wir zuschlagen (lies نَعْضَا) und unsere Sättel und die Reittiere der Reiter'.

(25) ‚So wende dich doch an die Besitzer großer Herden; es fürchten den Schaden durch dich (meine) im Pferche lagernden Kamele'.

VIII. Das Triumphgedicht bezieht sich auf den Sieg des Doreid b. al-Ṣimma mit Hawâzinkriegern über verschiedene Ġaṭafânstämme, an denen er den Tod seines Bruders 'Abdullah [bei الذنائب, s. Aṣm. 24 = Ham. 377] rächte; vgl. Vs. 3. Dieser Rachetag heißt nach Agh. 9, 13 f. يومُ الغدير, nach Iqd III, 61 und Jâqût III, 414 يومُ الصَّلْعاء. Unter den unterlegenen Stämmen befanden sich die 'Abs, die B. Bedr (Vss. bei Jâq. a. a. O.), die Murra (Vs. 9), Ašǵa' (10), Ṯa'laba [b. Sa'd b. Ḏubjân, 11] von Ġaṭafân. — Vs. 4 ist wohl ironisches Wortspiel: ‚Für diesen Tag seid Ihr Fazâra, d. h. junge Leoparde, benannt, so haltet denn mutig stand!' — Vs. 5 gehört zu 8—11, in denen, wie in 5, in dritter Person von den Feinden gesprochen wird, während sie in 4. 6. 7 mit ‚Ihr' angeredet sind. — Vor Vs. 16 ist natürlich der Vers تُمَنِّيني الخ aus Ḫiz. III, 166 (s. die Varr.) notwendig, weil sonst der Angeredete nicht bezeichnet wäre.

X. Das Gedicht ist außer im Dîw. Imrlq. und in S noch angeführt Ja'qûbî I, 249, Agh. VIII, 69, IAth. I, 379, woraus erst sein Inhalt verständlich wird.

---

[1] جعلتُ fordert noch ein zweites Objekt, das hier fehlt. Ob إلى نُهْبٍ es ersetzen soll, ist dunkel, wie die Überlieferung überhaupt an dieser Stelle.

[2] Daß der Dichter sich selbst als dürftig hinstellt, zeigt Vs. 24 ‚da nichts mehr vorhanden ist als . . . und unsere Sättel'.

XI. Vs. 5 wird Tahḏîb 576, 1 zitiert in der von Nöldeke (z. T. nach Mucht.) verbesserten Lesung الصُّبْحُ .. الليلُ. Sinn: ‚Was schickt (in ihm) der Morgen für einen (herrlichen) Wegziehenden hinaus und was für einen bringt der Abend (in ihm) heim!' S. Tebr. zu Tahḏ. — Vs. 11. Die Überlieferung kann nicht richtig sein; denn wenn der Betrauerte fern war, konnte er den Gästen nicht helfen. Auch wird von ihm sonst nicht in der zweiten Person gesprochen. Es ist daher die La. der ʾAmâlî oder die der Mucht. (s. beides in den Varr.) die richtigere. — Vs. 22. Druckfehler für لِيَبْكِكَ. — Für سَمْحُ muß ein Wort für ‚Hilfsbedürftiger' dagestanden haben; vgl. die Parallelen in [b]. Das عانٍ des M und Q (Varr.) ist sinngemäß.

XII. — Vs. 9[b]. Statt لِلْمُعْدِمات ist entw. لِلْمَكْرُماتِ des Q, Ḥiz. oder ein Synonym dazu einzusetzen: ‚edle Verdienste erwerbend'. Geht die La. der Handschrift auf ein Derivat von عظم zurück? [Den Druckfehler statt مُعْوَّذ und die Änderung مُلَقّى hat de Goeje richtiggestellt.]

XIV. — Vs. 1. Statt ودُونَنا lies ودُونَها, wie in 2[a], das parallel ist. — Vs. 2. De Goeje hat ففِراغ ‚die Hohen von ...' (mit beiden Hdschrr.) gefordert mit Recht; denn فعَمْقُها entspricht als Gegensatz. — Vs. 7. جُنُوب wäre kein Attribut des Kamels. Lies جَنِيب ‚leicht lenkbar, gehorsam'; Ǵauh.: وكُلّ طائعٍ مُنْقادٍ جَنِيبٌ. — Vs. 15. Lies mit L اذا آتْلأَبَّ ورِجْلُه; ein تَلَأَّبَ ist nicht bekannt. — In [b] lies ولَحاقِها; vgl. Zoh. 1, 22, das Prtcp. Huḏ. 92, 37: ‚Sein Bein zeigt beim Lauf und Eilen eine Krümmung' (ein Vorzug beim Pferde).

XV. Das Gedicht findet sich auch Ḥam. 73—75; dort ist aber als Verfasser عمرو بن معديكرب الزُّبَيْدى genannt. Von unseren 10 Versen hat Ḥam. nur 7 in folgender Ordnung: 3. 4. 5. 7. 9. 8. 10. Die Zurückführung des Gedichtes auf Doreid kann irrtümlich durch Vs. 6 (der in Ḥam. fehlt) veranlaßt sein, wornach der Dichter dem Roß der ‚beiden Söhne Doreids' die Sehne durchschnitten hat. — Vs. 7 ist هارشْتُ schon von Nöldeke hergestellt.

XIX. Vs. 1. Statt بَكَيْتُ lies بَلِيتُ ‚ich bin zerrieben, alt, aber doch noch am Leben'; vgl. 2[a]. — Vs. 7[a]. Lies المَقازِعَ ‚ich vermeide

häßliche Reden'. Das gehört zu den Vorzügen des arabischen Helden; vgl. Ḥam. 700, 1, Ḫansâ[2] 263, 1, IQut., Kit. al-ši'r 62, 9—10: er hört nicht einmal Obszönitäten und Schmähungen an, 'Aṣma'ijjât 12, 21; 61, 19, IQut. a. a. O. — 7[b]. Hinter dem von DE GOEJE hergestellten وأنْزُكَ lies ما هَوِيتَ.

XX. Vs. 1. Lies بُرِّثْتَ mit 'Ai.; denn ربا ist intransitiv. — Vs. 5 stört an seiner jetzigen Stelle; er gehört hinter 17. — Auch Vs. 14 gehört mit 16—17. 5 näher zusammen.

XXIV. Vs. 2. Lies جِوارَها mit Agh. Druck (IX, 4. 6). — Die Lesarten im Druck des Agh. weichen von den in AHLW.'s Varianten allein gegebenen des Berliner Agh.-Manuskripts nicht selten zum Vorteil ab. Ich führe sie im folgenden als ,Agh. D.' an. — 2[a]. Agh. D. وبانت wie Aṣm. — Vs. 21[b]. Agh. D. اشقر اللون مزبد. — Vs. 22. Das واعلم in AHLW.'s Varianten steht ja im Text; er wollte wohl in diesen ويَعْلَمُ der Ḥam., 'Ai., Ḫiz. aufnehmen und dies mit Recht; vgl. die dritte Person in dem parallelen وآسَى in [a]. — Vs. 24[b]. Lies wohl تَدارَكْتُها.

XXVI ist von Mâlik b. Nuwaira auf den Sieg der Tamîm (Jarbû') über die B. Scheibân bei مُخَطَّط oder, wie die Schlacht auch genannt wird, bei غُبَيط المَدَرة (s. Var. zu 20) gedichtet. AHLW. hat einige Verse aus Jâqût IV, 443, III, 870, I, 554 benützt. Es sind aber für den Inhalt des Gedichts noch Iqd III, 69 und IAth. I, 447—9 wichtig, wo sich zwei von einander unabhängige Berichte über die Schlacht finden; einer bei Bekrî 714 ist mit dem in IAth. von gleicher Quelle. Iqd hat auch 10 Verse unseres Gedichts, u. zw. in folgender Ordnung: 1. 4. 11. 12. 13. 14. 20. 21. 9. 26. — IAth. enthält 3 Verse, die in unserem Gedichte fehlen, aber gleiches Metrum und Reim haben. — Die angreifenden B. Scheibân wurden von بسطام بن قيس und الحوفزان geführt; sie mußten fliehen, ihr Führer Bisṭâm wurde gefangen und kaufte sich um sehr hohen Preis los; der Sohn des al-Haufazân, Šarîk, wurde getötet (s. zu Vs. 26, der im Diwân verderbt ist).

Aus Vs. 1 folgt, daß Mâlik b. Nuwaira beim Kampfe nicht anwesend war, in diesem Punkte also die Erzählung bei IAth. 447,

4 v. u. irrig ist. — Vs. 2. Fleischer zu Jaqût 443 hat بنَقْر in بنَقْد geändert, wohl = ausgewählte, d. i. zuverlässige Rede; vgl. Agh. III, 23, 22 جودةٌ نَقْدِه للشِعْر. — In [b] scheint لمّا لَقِيتُه von Jâqût richtiger: ‚Es brachte mir zuverlässige Kunde, als ich ihn traf, Razîn‘. Der Inhalt dieser Kunde ist in Vs. 4 ff. gegeben: ‚über die Söhne eines Stammes von den Mâlik [b. Hanẓala; s. IAth.] und ʿAmr b. Jarbûʿ, die standgehalten und ausgeharrt haben usw.‘ — Vs. 3 stört also den notwendigen Zusammenhang von 2 und 4 und ist hier fremd. — Zu Vs. 5 ist zu bemerken: Den B. Mâlik hatten die B. Scheibân beim ersten Überfall ihre Kamele weggeraubt (IAth. 447, 7 v. u.), aber bei Ġabîṭ besiegten die Scheibân jene und entrissen ihnen wieder die Herden (das., Z. 2 v. u.). Liest man nicht ضِرابٌ, was wahrscheinlicher, mit Jâq. (‚es brachte ihnen ein Kämpfen ihre Kamele wieder‘) für ضِنَاكًا, so ist وَرَدَّ zu vokalisieren. — Vs. 8. سنام ist eine Örtlichkeit, auf die die Feinde losgezogen sind; es ist mit السهام in Vs. 10 identisch; eine von beiden Stellen hat eine Verderbnis. ‚(Sie kamen) drei Nacht(reisen) von Sanâm (Sihâm) entfernt (auf dieses zu, so schnell), als wären sie eilige Sendlinge, ohne sich aufzuhalten oder mit Speisevorrat zu versehen.‘ — Vs. 9. Lies بما يُحَدِّثُ mit L und Iqd. — Hinter 9 hat Iqd Vs. 26, der sehr gut dahin paßt. Er ist im Dìwân verderbt; بِسْطام wäre nach dem Dîw. einer der zwei Söhne des حوفزان, während in Wahrheit بسطام ein ابن قيس ist und mit jenem nichts zu tun hat. Ferner heißt der Führer الحَوْفزان mit Artikel (Vs. 11), nicht حوفزان, wie hier im Text. Es ist daher mit Iqd zu lesen:

وقد كانَ لِابْنِ الحَوْفزانِ لَوِ انْتَهَى
شَرِيكٍ وبسطامٍ عن الشَرِّ مَقْعَــدُ

Šarîk ist der Sohn al-Haufaẓâns, der in der Schlacht fiel (Iqd, IAth.). Man sieht, wie leicht durch [b] ein Schreiber zu dem falschen لِابْنَىْ in [a] kommen konnte. Der Inhalt des Verses: ‚Šarîk und Bisṭâm (der gefangen wurde) hätten in Ruhe fern vom Unglück sitzen können‘ (wenn sie nicht den frivolen Angriff unternommen hätten), ist in der Tat dem von Vs. 9 nächst verwandt. — 10 f.

Aswad riet ihnen vom Angriff ab; sie kehrten sich aber nicht daran und (11) al-Haufazân reizte sie noch an. — V. 11. Iqd gut: تَكَتَّبُوا ‚sammelt, scharet euch!‘ — In [b] lies جَرِّدوا ‚detachieret eine Abteilung (جريدة) gegen sie!‘ So auch Iqd. — Vs. 12. Lies مع الصبح (Iqd). — Vs. 13. Iqd falsch دارت. — 14. Iqd: اذا طعنت فرسانها, was طُعِنَتْ zu vokalisieren, ‚die, wenn ihre Reiter durchbohrt werden, nicht flieht‘. Die La. des Dîwâns ist aber gut. — Vs. 18 gehört direkt hinter 16, dessen بِسُمْرٍ Subjekt zu يَقْعُنَ sind (vgl. اسنّة 18[b]); Vs. 17 konnte ursprünglich nicht dazwischenstehen. — Vs. 20. Iqd, wie Jâqût, ببطن الغبيط, das wohl das Richtige ist. — 21. Iqd in [a] يحجل فوقه (trivialer als Dîwân), in [b] مكبولُ اليدَيْن. — Drei Verse bei IAth. 448, die im Dîwân fehlen, erweisen sich durch ihre konkreten Angaben als echt. Sie tadeln den عتّاب بن مَيّة darum, weil er den von ihm gefangenen قيس بن بسطام sich hat loskaufen lassen, während dieser den Tamîm früher so Hartes angetan hat.

XXVII. Kleines Weinlied. — Zwischen Vs. 1 und 2 fehlt etwas, worin ein Femininwort für Wein eingeführt war und worauf das femin. منها Vs. 2 und مَشْرُوبَةٍ Vs. 4 zurückgeht.[1] — Vs. 4 ist wegen des letzteren قاتَلْكِ und عَنْكِ zu lesen.

XXVIII. Statt ابن مهدىّ nennt TA (s. v. فرطح) als Autor den ابن احمر البجلىّ, dagegen unter فلطح einen رجل من بلحارث بن كعب. — Vs. 3. Auch TA hat an beiden eben genannten Stellen عزين wie t.

XXIX. Vs. 7[b]. Statt خَيْرٌ اثارا (وَلاحَ) lies mit L خَيْطًا. Vgl. Sure 2, 183, wo es die Streifen der Dämmerung bezeichnet.

XXX. Vs. 5. Druckfehler für لَعالِجٍ.

XXXII. — Vs. 2. Lies حَسَبِى. — Vs. 4[b]. Für تَشْرِيعِ lies بِشَرِيعِ ‚(daß ich freigebig bin) mit der Fleischportion meines Pfeils‘. Darauf weist das بسريع des L.

XXXIV. Vs. 17[b]. Es ist wohl يُقْتَفَرُ mit Abu'l ʿAbbâs in Ḫiz. I, 95 u. zu lesen, weil das Aktiv ‚folgen‘ bedeutet.

XXXVII. Von den 4 Versen dieses Gedichtchens des Taʾabbaṭa šarran sind Vs. 1. 2. 3 vom Tahḏîb 274 zitiert und können

[1] زِقٌ Vs. 1 ist Masc.; vgl. auch كان 1[b].

hiernach einige fehlerhafte Überlieferungen in Vs. 1 verbessert werden. — Vs. 1[a] lies كشِّق; in 1[b] lies نِطاف مُخاصِرٌ. Außer ضَوْحَيْهِ wird auch ضُوْجَيْه überliefert (Tebr. zu Tahd.). Übers.: ‚So manchen Bergeinschnitt, gleich einem Stück Kleid, dessen Weg beschwerlich und dessen Ansammlung an beiden Seiten kaltes Regenwasser war.' — Vs. 2. Tahd. hat wie TA من نِجاء[a] und in [b] جُبارٌ, das Tebr. mit سَيْل erklärt. Übersetze: ‚In welchem von den Sommerwolken weiße (Lachen) waren, welche ein Bach stehen machte, in dem die harten Steine dröhnen, (3) in ihn drang ich ein' usw.

XXXVIII ist nach einem siegreichen Kampfe der Suleim gegen die jemenischen B. Zubeid b. al-Ḥâriṯ (Vs. 7) gedichtet, an welchem der Dichter selbst vornean mitkämpfte (16), wie er auch noch weitere Mitkämpfer mit Namen nennt (18—20). Es sind übrigens nur sechs Mann von den Jemeniern gefallen (24). Der Zug der Suleimiten zu ihnen hatte 27 Tage gedauert (9). — Vs. 6. Lies الكَرادِسَا ‚die muskelstarken (Kamele)'. Vgl. Quṭâmî 21, 13, Aḫṭal 16, 2: ‚fleischbedeckte (Knochen)'; an unserer Stelle von den Kamelen selbst. — Vs. 14. Lies نُكَرُّها ‚treiben wir sie zurück'; vgl. das ‚wir' in 15. — Vs. 21. Lies عَوَابِسا ‚nach Fraß herumstreichende' von عاسَ. — Vs. 22. Lies فلا تَرَى, von welchem dann لابِسا regiert ist; sonst würde das Subjekt fehlen. Statt فى المضاعف, das zur Not erträglich ist, wäre لِلْمضاعف natürlicher; فى könnte fehlerhaft aus [a] wiederholt sein.

XXXIX. Vs. 6. Lies وأَوَّى, das intransitiv wie die I. Konjugation ist (M, Qam. bei Lane).

XL. Das Gedichtchen findet sich außer bei IQot., K. al-ši'r 445 f. und Agh. 3, 1. 3 noch Tab. II, 815, 1—3 (die Vss. 1—3), woselbst in den Noten noch weitere Zitate angeführt sind. — Vs. 4[b]. Lies mit IQot., IHiš. فلا يُنْقَضُ; das folgt auch aus Agh. 3, S. 4, Z. 3 vgl. mit Z. 4 = S. 10, Z. 9 vgl. mit 10. — Zu dem Vers in den Varianten vgl. jetzt de Goeje zu IQot., ši'r 446, 3 und Anm. *a*.

XLI. Vs. 6[b]. Lies لِنَنْفعا ‚sie kam aber nach dem Schlafe nicht (in Wirklichkeit), damit wir (d. h. ich, vgl. [a]) Nutzen (Freude, Genuß an ihr) hätten'.

XLII. Das Gedicht, das trotz gleichen Verfassers und Metrums keinen erkennbaren Zusammenhang mit Ged. 41 aufweist, ist sehr schadhaft überliefert (es fängt mit ‚und' an, die Subjekte der Verse wechseln jählings). Es behandelt einen Rachekampf des Stamms des Dichters, der Hamdân, (12) gegen die B. Ḫaifân (3); in dem Zusatzvers bei L (nach Vs. 19; s. Varr.) sind die Ḫaṯʿam das Ziel des Zuges. Auch die B. Zubeid und ihre Verbündeten (3) sind unter den Feinden; demnach sind mit den Saʿd (12) wohl die Saʿd al-ʿašîra von Madḥiǵ gemeint (vgl. Wüstenf. 7, 12 mit 15). — Den Anfang der Schilderung des Zugs[1] bilden wohl die zwei Verse, die nur bei L und hier am Schlusse des Gedichts sich finden. — In Vs. 1 sind die Kamele als Subjekt vorausgesetzt (vgl. خَذَمُ الارساغ), ohne daß sie in ihm sonst erwähnt wären. Das hier fehlende Subjekt steht in Vs. 2, der vermutlich vor 1 gehört. Der Anfang dieser Schilderung dürfte also folgender sein: (Zusatzverse L nach 11) ‚Und wir haben die Reiter hingeführt vom Höhenland Ḥimjarʿs, bis wir ganz Ḫaṯʿam traten' usw.

(3) ‚Indem wir auf die B. Ḫaifân losgingen (ihr Blut ist Heilung [für uns]) und auf die, denen Zubeid nahesteht und die es geschart hat.'

Die Schilderung der Reittiere beim Zug ist in 4. 5. 9[2]—14 enthalten. Dazu gehört auch Vs. 6. 7: ‚Wir zogen[3] dem Knecht wegen seines (bisherigen) schlechten Führens der Kamele den Schuh aus, damit er sich an den ebenen Boden halte; (7) man hatte ihm einen Hügel in Aussicht gestellt (wohin er ziehen sollte), und er marschierte auf ihn zu, gelangte aber erst zu ihm, als er den Morgen aufgehen sah'. — Für عُقْبَةً lies عُقَبَةً ‚Anhöhe' (= رَبِيَةً); denn es muß hier ein Ziel der Wanderung stehen. — Mit dieser Partie gehören Vs. 2. 1. 8 zusammen, die die Misèren der wandernden Kamele schildern:

---

[1] Dieser braucht nicht den Anfang des ganzen Gedichtes gebildet zu haben.

[2] Die 3. Pers. Plur. fem in طَلَعْنَ (9), ebenso in den Vss. 12—14 geht auf die Rosse (جِيادٌ) (Vs. 4. 5); dagegen gehört Vs. 8 nicht hierzu; s. sogleich.

[3] Lies mit Nöldeke وَنَزَعْنَا, wie AZeid.

(2) ‚Wenn ein Kamel stille steht, wird sein Sattel aufgehängt, wenn es aber den Schritt über die Ermüdung hinaus fortsetzt,[1] wird es (am Huf) schwer verletzt, (1) und es bekommt Hinken (lies سِقاطا) von zahlreichen Steinchen (des Wegs), wenn der Riemen an den Fußfesseln einmal (mit den Schuhen) zerrissen ist.‘ (Statt نِعالا [welches ohnehin nicht zu كثيرة paßte] lies نِقالًا als Plur. von نَقَل.)

(8)[2] ‚Und sie (die Steinchen) machen an seinen Fersen reichliches Blut fließen,[3] so daß die Zehen seiner Füße (von Blut) strömen.‘

Vs. 5. Statt المقرّعا lies المُقْزَعا ‚den flinken‘ (= السريع الخفيف).

XLVI. Als Verfasserin wird im Tahḏîb 42, 6 سَلْمَى الجُهَنِيَّة, nicht سُعْدَى genannt. — Vs. 14 wird daselbst zitiert; desgleichen (anonym) bei Tebrîzî zu Ḥam. 49 M.: ‚Er geht an die Wasser hinunter als auskundschaftender Teil und Vortrab, wie die Ḳaṭavögel, wenn der Schatten kurz ist‘ (am Mittag).

XLVIII. — Vs. 1 ff. Wenn رَيْحانة, gemäß der Überlieferung, die Schwester des Dichters ist, die von al-Ṣimma, dem Vater Doreids, entführt wurde, so muß hinter Vs. 3 Weiteres gefolgt sein und gehören hierzu u. a. die Vss. 27. 28 unseres Gedichts, wie dies im Agh. xiv, 33 auch der Fall ist. Freilich der erklärende Vers im Agh. سَباها الصمّة الجُشَمِىّ غَصْبًا الخ ist für die Situation zu lehrhaft und wohl Gelehrtenfabrikat.[4] — Vs. 4. In dem schwierigen Vers lies vielleicht بِعَيْبِها: ‚So mancher Zwietrachtsäende an Salmâs Seite, der ihre Fehler immer wiederholt, ist bei mir ein Fürsprecher (für sie).‘ Das في جنب ist freilich zweifelhaft. — 4/5. Mit diesen isolierten Versen über سَلْمَى, die sich unvermittelt an die über ريحانة anfügen, gehören die Vss. 29—37 zusammen, die von der Geliebten handeln;

[1] إِبْقاء Mfḍdl. 2, 5, wie auch das Schol. der Edit. Constant. dort erklärt. Vgl. auch المُبْقِيات من الخيل ‚the horses whose running continues after the running of other horses has ceased‘ (Lane nach M, Qam., TA).

[2] Wegen des femininen Subjekts ist der Vers fälschlich zu 9 gestellt worden.

[3] Vgl. دامِى الأَظَلّ ‚blutend an der inneren Klaue‘, vom Reitkamel, 61, 11.

[4] Schon eine Randglosse Ḫiz. iii, 462 unt. beanstandet den Vers.

vgl. مُهْرِى Vs. 37. — Vs. 12, mit dem neuen Geliebtennamen أُمامة, ist notwendige Voraussetzung zu Vs. 21 und gehört direkt vor ihn. — Vs. 18 lies أَرَنَّ ‚schreit er' (so schon de Goeje 247).

XLIX. Qeis b. al-Ḥaṭîm soll nach Agh. 2, 168, 20 das Gedicht erst einige Zeit nach den blutigen Vorgängen, die sich an die Person Mâliks b. al-'Aglân knüpften, gedichtet haben. Aus den Vss. 20—27 würde man das nicht entnehmen können. — Vs. 3. Wohl يَسُوءُها الخُلُفُ ‚es tut ihr weh, Versprechungen nicht einzuhalten'. — Vs. 4. Die Varianten aus Agh., die Ahlw. gibt, liegen in der Druckausgabe nicht so vor. Agh. ii, 168 hat قصد فلا عبلة; ii, 172 und 177 قصد فلا جبْلة. An beiden Stellen dann ولا قضف, wie der Dîwân. — Vs. 8. Druckfehler für خُوط. — Vs. 22. Das Suffix in هامَهُم geht auf الاعداء von Vs. 20; daher gehört Vs. 22 unmittelbar hinter 20. An Vs. 22 schließt dann Vs. 27 unmittelbar an; das Feminin in بها und اختلجت Vs. 27 geht auf das Schwert (22 [a]), das auch in 22 [b] feminin behandelt ist. ‚Es folgt den Spuren des Schwerts, wenn es herausgezogen wird, heißes Blut'. Hinter Vs. 26 hat 27 keine Beziehung. Vs. 20. 22. 27 gehören zusammen.

L. — Vs. 17. 18 ist Tahḏîb 485 zitiert, wo fälschlich تركتهم steht.

LI. Vs. 13 [a]. Lies غِشاشٍ ‚schnell (erlangte) Beute'. 13 [b]. مَنْجَاةٌ ist in diesem Gebrauch nicht bekannt; nach sonstigem Sprachgebrauch wäre مِنْجاء (wie مِرْقال 'Alq. 1, 14 u. s.) zu erwarten.

LII. Vs. 9 [b] und 10 [b] sind entweder Dublette oder einer von beiden ist Korruptel; derselbe Vergleich kann nicht zweimal unmittelbar aufeinander gefolgt sein. Vs. 10 [b]: ‚ein Gewölk, wie zusammengescharte Strauße'; vgl. مُوَسِّف 14 [b]. Was sollte aber المعلّق 9 [b]? — Vs. 11 lies وُسَّطة mit t. Ich verstehe: ‚Es ist, als ob in ihm (dem Gewölk) Kameltreiber und Begleiter wären und Kamelinen, die eben geworfen haben' (näml. die Gebilde der Wolken).

LIII. Das Gedicht bezieht sich auf die Schlacht bei الفَرُوق[1] (s. Vs. 10) zwischen den tamîmitischen B. Sa'd b. Zeidmanât, die mit

---

[1] Bei Haǵar nach dem Neǵd zu; s. IChordadhbeh 152; Hamdânî 138, 7; Jâqût iii, 887, 3.

dem König von Ḥaǵar, Mu'âwija b. al-Ḥârit, verbündet waren,[1] und den B. 'Abs. Sie soll nach IAthîr und Jâqût a. a. O. siegreich für die 'Abs geendigt haben; daher rühmt sich ihrer auch der 'Absit 'Antara (Dîw. 26, 3) mit den Worten: ونحن منعنا بالفروق نساءنا usw. Nach Iqd aber wären die B. 'Abs den angreifenden Tamîmiten ausgewichen und entkommen. Hierzu stimmt es, daß in unserem Gedicht der tamîmitische Dichter Vs. 10 sich mit eben denselben Worten: ونحن مَنَعْنا بالفروق نِساءنا, wie sein Gegner, der Taten seines Stammes rühmt. Nach unserem Gedicht ist es indes zu einem harten Kampfe vom Morgen bis zum Abend gekommen (Vs. 16. 18ff.), wobei die 'Abs harte Verluste, wie den gefallenen Buǵeir und den gefangenen Firâs, zu beklagen hatten, Vs. 26. 27; unser Dichter spricht infolge davon mit hohem Stolz vom Ruhme seines Stammes (30 ff.). Aber er muß selbst zugeben, daß auch die Feinde sich rühmen, ‚Reiter weggeführt zu haben' (35), und er lobt Gott als den, der Wunden wieder heilt' (37); demnach hatte sein Stamm auch, vielleicht im Beginn der Schlacht, schwere Verluste zu beklagen. So ist es verständlich, daß die Erzählungen über den Ausgang des ‚Tags' differieren.

Die Ordnung der Verse ist hinter Vs. 9. widersinnig verwirrt; es müssen aufeinander folgen: Vs. 9. 11. 10. 12. 14. — Vs. 12 ist die direkte Fortsetzung von 10, Vs. 14 die von 12. Also:

(9) ‚Sind die Nachrichten über uns zu den Leuten Ma'ribs hingelangt, wie sie zu denen von al-Dabâ und al-Ḫawarnaq gekommen sind?

(11) Es werden sie (die Nachrichten) die weißgelben und dunklen (nach and. ‚weißen') Kamele zu den beiden Teilen Ma'adds hingelangen lassen, zu denen in Tihâma[2] und denen in Irâq (lies تُبَلِّغُها),

(10) daß wir bei al-Farûq unsere Frauen geschützt haben usw.,

(12) und daß wir standgehalten an einem Orte, wo kein Weilen ist[3] und das große glänzende Heer trafen,

---

[1] IAth. I, 433; 'Iqd III, 56.

[2] Außer nach Jemen, Omân und der Gegend von Hira (Vs. 10).

[3] Lies mit Nöldeke ثَائِيَةٍ. — Vgl. Mfḍdl. 7, 24.

(14) nämlich die Ḥums[1] (Tapferen), als sie zu uns mit ihrer Schar kamen, an dem Morgen, als wir ihnen mit dunklem, mächtigem Heere entgegentraten.'

In Vs. 16 muß statt ضَمِّنَا عليهم ein Verbum wie ‚zerschmettern' gestanden haben; vermutlich قَصَمْنَا[2] oder ein Synonym: ‚Wir zersprengten ihnen ihre beiden Seiten mit heftigem Stoß, so daß sie sich entschlossen, auseinanderzugehen.' — Vs. 21. Lies عِنانِهِ: ‚und (jedes Roß), welches im Lauf seinen überhängenden Zügel ganz anspannte'.

LV. Das Gedicht ist recht verderbt überliefert; das ist umso bedauerlicher, als es einen Kampf behandelt, von dem sonst nichts überliefert zu sein scheint. Vom Stamm des Dichters, den 'Abdul-Qeis, werden als Kämpfende die بنو حُبَيّ (nach dem Kod. L حبيّ) genannt Vs. 7. 32, nach der Lesart des 'Ainî zu Vs. 32 die بنو لُكَيْز. Ihre Gegner, die unterlegen sind, sind die لُجَيْم von Bekr b. Wâ'il (38). Wegen der Verwandtschaft (38) beider Rabî'aparteien kommt zuletzt bei den Siegern die Milde zum Durchbruch (38ᵇ) nach der Lesart تُذُكِّرَتِ الأَيَاصِرُ والحُعوقُ, die de Goeje eingesetzt hat. — Die Schlacht hat bei einem Platze ذو طُرَيْف stattgefunden (10). Die andere Ortsangabe in Vs. 6 lautet in den Handschriften بطن اثاك (t), ذ اثاك (L), sodaß das اثال, das Ahlw. im Text hat, sehr unsicher ist. (Dieser Vs. 6 ist außerdem zweifelhaft, weil er des notwendigen Nachsatzes zu لَوْ entbehrt und Vs. 7 die wirkliche Einleitung zu dem aktuellen Ereignis gibt; er muß, wenn er echt ist, ursprünglich einen anderen Platz gehabt haben). — Der Führer der Luǵeim, der sie ‚gesammelt und geführt' hat, war Ta'laba b. Sajr (18); er fiel in der Schlacht (34), ebenso wie ein Ḥâriṯ, der als الوضّاح, der Glänzende, bezeichnet ist (31). Auf Seiten der 'Abdul-Qeis, die anfangs stark in Not gewesen waren (8. 9), ist ‚ein edler Jüngling von reinem Ursprung' als gefallen erwähnt (33).

---

[1] Statt مِنَ الخَمْسِ lies مِنَ الحُمْسِ. Die 'Abs werden auch Agh. x, 41, 12 القَوْمُ الحُمْسُ genannt.

[2] Vgl. Tab. ii, 23. 4. 2 قَصَمَ عَدُوَّكَ الجبّار.

Vs. 21[b] wollten Nöldeke und de Goeje in كُلَّ ما, de Goeje noch تَذُوق ändern: ‚als ob das Schlagen auf die Scheitelsitze alles war, woran sie Geschmack hatten‘ (de G.). Aber ما kann ja nicht adjektivisches Relativwort, wie الذى, hinter einem Substantiv sein.[1] Die Prosa würde in unserem Falle nur eine Genitivverbindung كلّ ما kennen. In كلّ steckt ein Korruptel für einen Elativ; es ist etwa أَحْلَى ما تَذُوق od. dgl. zu lesen [aus احـ konnte leicht ك werden]: ‚wir fanden von den Lanzen, daß das Schlagen auf die Scheitel das Süßeste war, was sie kosteten‘. — Vs. 22. Lies mit L وجاوَزْنا ‚wir entgingen dem Tod durch (unsere) nicht beschädigten Lanzen‘ usw. — 32[b]. Lies mit ʿAi. سيفٌ ذليقٌ, wie Mfḍdl. 16, 45; vgl. das ذَلُوق in Kod. t. — Vs. 35. Besser وأَفْلَتَنا ابنُ, wie in den Parallelen Imrlq. 7, 3 = Jaʿqûbî ı, 249, 3; Ḥuṭ. 4, 3 (s. dort die Verbesserung) u. a.

LVII. In der Qaṣide wird nach alten Mustern die Kamelin in einem ausgeführten Bilde mit dem Wildstier, der nächtlich umherirrt und morgens von Jagdhunden verfolgt wird, verglichen. — Vs. 16. Das Bild von der Katze an der Seite der Kamelin, worüber Nöldeke, *Fünf Moʿallaqât*, ıı, 34 gehandelt hat, zielt hier, wie Nr. 50, 4, deutlich auf bunte Farben der Haut der Kamelin selbst; daher تهاويل هِرّ. So auch Mfḍdl. 35, 7 (كأَنَّ بدَفّها ... أَجْلادُ هِرّ). Hiernach werden manche anderen, an sich nicht deutlichen Stellen zu erklären sein: Kâmil 491, 8 (Verwundung durch einen Schakal), Aus b. Ḥ. 12, 16 = Kml. 492, 7; s. Nöldeke a. a. O. Ich vermute, daß es sich auf die Striemen vom Schlage der Peitsche bezieht.[2] — Vs. 28 gehört hinter 22, den er direkt fortsetzt. — Vs. 39. Das منها hat sein Beziehungswort in ضارياتها Vs. 36 und kann nicht durch die fremden Nomina in Vs. 37. 38 davon getrennt sein; 39 gehört hinter 36.

LVIII. Dies Reģezgedicht schwelgt, wie andere seiner Art, in seltenen Worten und Wendungen. Die ʾAmâlîʾl Qâlî, die Ahlwardt für die Textvarianten zitiert, geben auch erklärende Glossen zum Gedicht, von denen ich einige unter dem Siegel Q(âlî) nach den

---

[1] Hinter dem indeterminierten كلّ könnte ein Relativwort auch nicht stehen.

[2] Bei ʿAnt. 21, 35, Hâšimy. II 114 bezeichnet es aber die Schnelligkeit.

Berliner Kodizes[1] hier einfüge. — Zu Vs. 4 bemerkt Q: دالِفٌ الذى ودنى له اذا —, يقارب الخطو فى مشيه والشيخ يَدْلِفُ دَلِيفًا من الكبر قُوربتْ خُطاه. — Statt دُنِّى würde ich دَنِّى vorschlagen, welches ‚schwach sein' (ضَعُفَ) bedeutet (IHiš. 613, 2; Quṭâmî 16, 17, wo noch ein weiterer Belegvers im Schol. steht); das له ist aber auffällig. — Vs. 7. Q: والاعزله موضع. — In dem Vers zwischen 8 und 9 (in den Varr.) lies ارْتبعنا, wie Q hat [bei Ahlw. Druckfehler]. — — Zu الجعله in diesem Vers bemerkt Q: ارض لبنى عامر بن صعصعة. — Vs. 9. Q: والجَنْعَدِلَة الغليظة الجافية. — Vs. 10. Einleuchtender als die Lesart des Dîwâns ist die von Q; in Pq: وأنا فى ضُرّابِ قِيلانِ القُلَة (ähnlich in den anderen Kodd., s. die Varr.) ‚und ich unter denen war, die das Schlagholz des Spielhölzchens schlugen'. Schol. Q: والقيلانُ جَمْعُ قالٍ والقالُ والمِقْلاء العودُ الذى يُضرَب به القلة. — Vs. 11. Q: والنهبلة الهَرِمة. — Vs. 13. Lies باللّؤم mit Q; مضغة scheint spöttisch ‚Mundwerk' zu bedeuten; ‚und ein Mundwerk, das freigebig mit Tadeln ist'. — Vs. 21. Lies wohl (mit Q) فى الإناء الثَّمَلَة oder mit Pq: فى الهِناء ‚wie in flüßigem Pech (bzw. im Gefäß) die Wolle zerweicht wird' [die zum Einschmieren des krätzigen Kamels dient]; Schol. Q: والثملة بقيّة الهناء فى الاناء. — Nach Vs. 21 ist der Vers aus Q (s. Varr.) zu ergänzen, weil er das unentbehrliche Objekt von علمتِ bildet. Ich vermute, daß zu lesen ist: أَعْرَضْتُ عن حفيلهم أن احفله. Der Sinn von 18 ff. wäre dann: (18) ‚Hast du erfahren, du Gemeine, Unwissende, (19) daß, (was solche betrifft), deren Ruf befleckt und beschmutzt ist, (21) so wie die Schmierwolle im Pech zerweicht (befleckt) wird, (20) in (فى mit Q) jedem stinkenden Wasser und in Bodensatz,[2] (21[a] in Q) daß ich mich von deren Schar abwende und mich nicht um sie kümmere' (so حَفَلَ mit acc. der Person; Ma'n b. 'Aus 7, 6; bzw. nach der La. اجفله ‚daß ich sie nicht (um mich) sammle'. — Vs. 24. ليط wird durch Q bestätigt; das Schol. erklärt: وليطُ كلّ شئ قِشْره والليط اللون ايضًا. — Vs. 29[a] (Zusatzvers in Q, s. Varr.). Übers.: ‚und strecke ich zu Boden die

[1] Pq konnte ich, weil es in anderer Benützung war, nur kurz einsehen.

[2] Vs. 20 gehört hinter 21; das فى كلّ ماء آجِنٍ ist Fortsetzung von فى الاناء, bzw. von فى الهناء, das hier härter wäre.

fetthöckerige, milchreiche (Kamelin für meine Gäste)?' Schol. Q: والبائك السمينة العظيمة السنام. — Vs. 33. Lies البُعَّلة (so Q) als Plural eines باعِل. — Vs. 37. — Schol. Q: الرعلة القطعة من اللحم. — Vs. 39 lies:

وَهَلْ عَلِمْتِ بَيْنَنا إِلّا وَلَهُ شَرَبَةٌ من غَيْرِنا او أُكَلَةٌ[1]

,Hast du unter uns (einen) gefunden, der nicht Mittrinker oder Mitesser von andern als wir (d. h. von Gästen) gehabt hätte?'

LX. Bei IAth. I, 394 f. findet sich Vs. 1. 2 und zwischen beiden:

قَرِّبا مربطَ النعامة مِنّـــي شابَ رَأْسِى وأَنْكَرَتْنِى رِجالِى

In Vs. 1 ist جِبالِ, in Vs. 3 قتيلا schon von Nöldeke hergestellt.

LXI. Vs. 3 ist Tahḏîb 583, 5 zitiert in der Lesung كمُلْقَى عِقالِ. 'Iqâl und Sâlim sind nach Tebr. z. St. zwei Männer, die umgekommen sind. — 3 b ist eine übliche Wunschformel, daß der Angeredete nicht das gleiche böse Schicksal haben möge; vgl. den Parallelvers Tahḏîb a. a. O. — Vs. 11. 18 sind zusammen Tahḏîb 108 u., der Vs. 18 auch 204, 2 zitiert. Vs. 18 lies darnach: ومَنْ لا يُنَلْ ,wer nicht herschenkt, bis er seine Bedürfnisse ausgefüllt hat, wird seine Wünsche nicht gering finden'. — Vs. 6. Für das konjizierte فَلَتَتْ wird فَلْتَةٍ zu lesen sein; ,plötzlich'. — Vs. 26. Lies mit L ضافِى السَبيب; vgl. Mutammim bei Nöldeke, *Beiträge* 139, 21; Huḏ. 266, 20; Ḫansâ[2] 264, 4 u. a.

LXIII. Das Gedicht findet sich auch IAthir I, 461 (Vs. 1—10) bei Erzählung des Schlachttags يومُ الشقيقة, an welchem eben Bisṭâm fiel. — Vs. 4. Lies mit H رَخْلِها (IA. hat بَطْنِها) und in b تعارِضُها, wie die Feminine تَنْحُبُ usw. 3 b beweisen. — Für مرتبة, das unsicher ist, hat IAth. unwahrscheinlich مُرَبَّبة. — Vs. 5. IAth.: جوانبه. — In Vs. 9 hat IAth. جليل, in Vs. 8 جبينه, beides von Nöldeke nach anderen Zeugen hergestellt.

LXIV ist recht mangelhaft überliefert. Der Hauptteil hinter dem Nasîb von Vs. 8 ab handelt davon, daß der Dichter einen Bock

[1] Oder وأُكَلَة mit 'Amâlî Kod. Par. — Die Vokalisation شَرَبَة أُكَلَة hat Pq richtig, dagegen ist das الاولة offenbar schon den Abschreibern der Berl. Kodd. des 'Amâlî unverständlich gewesen.

aus der Herde des Königs al-Nuʿmân getötet und seinen hungrigen Leuten zu essen gegeben hat; er will die Strafe dafür durch Schmeicheleien abwenden. — Vs. 8 und namentlich 9 sind ohne vorherige Nennung des Königs nicht gut denkbar. Vs. 18 hat demnach vor 9, vielleicht vor 8 seinen Platz. — In Vs. 8[b] ist ذا جَلالٍ وذا كَرَمٍ zu lesen: ‚Welcher maʿadditische König würde wohl einen vornehmen und edlen Knecht strafen?‘ (daß aber, wie die überlieferte Lesart besagt, ein edler König einen Knecht überhaupt straft, wäre doch nicht unerhört). — Vs. 11 ist an dieser Stelle auszuscheiden; denn das بَصُرْتُ به Vs. 12 geht auf den Bock (9. 10), während Vs. 11 ein anderes Subjekt hat. — Vs. 12 dürfte zu lesen sein:

بَصُرْتُ به يَوْمًا وقد كادَ صُحْبَتِى مِنَ الجُوعِ أَلَّا يَبْلُغُوا الرَجْمَ مِلْحَوْمْ[1]

‚Ich sah ihn (den Bock) eines Tages, als meine Genossen vor Hunger nahe daran waren, nicht nach al-Raǵm wegen (ihres) Heißhungers hinzugelangen.‘ — Vs. 21. 22 bezieht sich natürlich auf den Bock. Demnach erzählt Vs. 20 einen damaligen Schwur des Dichters, daß er ihn nicht entkommen lassen werde: ‚Möge ich die Gewänder des Hasses anziehen müssen, wenn er heil heimkehrt, und nicht lasse ich ihn entwischen, es wäre denn, daß ich selbst nach al-Raǵm (Vs. 12) hingeschleppt werde‘ (lies mit Nöldeke, de Goeje لَبِسْتُ . . أُجَرَّ). — Vs. 23[a] muß vom Zerteilen des Bocks handeln (vgl. 23[b]. 24); der Text ist aber stark entstellt. — Vs. 13 ist vom Kochen desselben die Rede, wie auch Vs. 16; der Anfang dazu aber, von dem das ب in beiden Versen regiert ist, fehlt jetzt.

LXV. Vs. 16. Wie P, M hat der inzwischen erschienene Dîwân des Mutalammis i, 15, ed. Vollers, und ist gewiß so zu lesen.

LXVI. Das Gedicht ist von Vs. 9 ab trümmerhaft und der Text nicht in Ordnung. Vs. 4—6 gehört vor den Vs. 1, in welchem mit هما الابلان der Vs. 4 schon vorausgesetzt wird. — Vs. 8[a] lies عَمَدْتُ, in [b] muß statt الخواتما ein Plural für ‚Schimpf, Fleck‘ (parallel mit الذَمّ in [a]) gestanden haben.

[1] Auf dieses Wort führt die Überlieferung in beiden Handschriften. Das doppelte مِن ist etwas störend; leichter wäre والوَحْمِ oder لِلوَحْمِ.

LXVII. LXVIII.[1] Im Iqd III, 91 f. wird Ged. LXVII, 1 zusammen mit LXVIII, 1—4. 10. 12. 5. 13. 7. 9 zitiert, u. zw. als zusammengehörig. Dies unterstützt die Überlieferung im Kod. L, welcher ebenfalls beide als ein Gedicht gibt. Aber LXVII, Vs. 2, der bei Iqd fehlt, paßt in den Zusammenhang nicht; denn es ist darin eine Frau angeredet (أَقْدِمى, تَبَيَّنِى), wovon sonst hier nirgends die Rede ist. Der Vers müßte, wenn echt, zu einem sonst verlorenen Teil des Gedichts gehört haben. Der Verfasser wird im Iqd allgemein التغلبىّ genannt. — Dort wird das Gedicht von 'Abû ʿObeida im Namen des ʿAmr b. al-ʿAlâ angeführt, der aus ihm bewies, daß bei der Schlacht von Ḏû Qâr außer den B. al-ʿIgl und Šeibân auch die B. Jaškur und Verbündete der Bekr teilgenommen hätten. Demnach bezieht sich das Gedicht auf die Schlacht bei Ḏû Qâr, die auch geradezu يومُ ذاتِ العُجَّرِمِ genannt wird (Iqd III, 90, M), welcher Name hier in LXVII, 1 erscheint.

Das Gedicht ist von Vs. 3 ab ein هِجَاء gegen einen Gegner, der auf einem Roß aus der Schlacht geflohen ist (11—14), nachdem er beim Heranrücken der arabischen Scharen, der Murra, Muḥallim, Jaškur, Lahâzim, Ḏuhl, von Angst gepackt war (3 ff.). Das Stück, zu dem LXVII, 1; LXVIII, 1. 2 enger gehörte, ist jetzt verloren. — In Vs. 3 und 5 ist für سمعتُ zu lesen سمعتَ; es ist hier im Vordersatz derselbe angeredet wie Vs. 11. 14 im Nachsatz. — Vs. 11 gehört vor 14 (daher auch das فَ Vs. 14). Vs. 10 ist mit Iqd hinter 4 zu setzen; sein maskuliner Plural ist mit الخيل Vs. 9, das dort Femininum sing. nach sich hat, nicht verträglich. — In Vs. 9 ist m. E. zu lesen تَضْبِرُ فى الخَبابِ, weil das Verbum nicht transitiv ist. Der Hauptteil hat folgenden Gang:

(3) ‚Als du den Ruf der Murra sich erheben hörtest und der zwei Söhne Rabîʿas im dunkeln Staub (4) und die Muḥallim usw., (10) die vor der Schlacht nicht ausweichen‘ (يصدفون mit Nöldeke);

[1] Nöldeke hat *ZDMG.* 57, 205 nachgewiesen, daß die Verse LXVIII, 1. 3. 4. 11 auch in ʿAntaras Moʿallaqa, in deren verschiedenen Rezensionen in verschiedenem Umfang überliefert werden; das Verhältnis zwischen beiden Gedichten ist dunkel; hier beschäftigt uns nur die Komposition, die unser Dîwânüberlieferer hatte.

dann 5 ff., dann (mit Iqd) Vs. 12: ‚und als die Söhne der Umm al-Ruwâʿ (Iqd: Ruqâʿ) laut riefen[1] und heraneilten, (13)[2] indem sie in eisernen Panzern einhergingen usw., (11) da rettete dich die Stute der zwei Söhne Ḥalâms, bis du dem Tode mit den zwei Söhnen (oder ‚durch die . . .) Ḥidjams entgingst, (14) sodaß du ihren Speeren entrannst, nachdem deine Seele bei [عند mit Nöldeke, de Goeje] dem Kampfplatz in Erregung gewesen war.‘ — Wie weit freilich einzelne Teile ursprünglich unserem Dichter oder nach Nöldekes Hinweis ʿAntara angehören, ist unbekannt.

Zum Schluß seien noch die Varianten im Iqd a. a. O. angeführt (die Versfolge s. oben): lxvii, 1 lautet:

ولقد رايت اخاك عمرا مـــرة يقضى وصبعيه بذات العجرم.

lxviii, 1. فى غمرة. — 2. تساقط فى سرب; hievon ist فى notwendig. — 3ᵃ دعاء; ᵇ واتى. — 4. ومحلم. — 7ᵇ. ابنا قشعم. — 9ᵃ. والخيل من تحت العجاج. — 10. لا يصرفون · · بوجوههم. — 12. ودعت بنو امّ الرقاع. — 13ᵇ. العرين (wie Nöldeke konjizierte) [doch kommt auch غَرِيف ‚Dickicht des Löwen‘ vor ʿUrwa b'l Ward 2, 6: IHišâm 538, 11, wo أُسْدُ غَرِيفٍ zu lesen; im allgemeinen Gebrauch Imrlq. 46, 15].

LXXVI. — Vs. 7. Auch Tebr. zur Ḥam. 6, M und 131, Z. 11 zitiert den Vers, beide Male hat er, wie S, P مُحَاوَرَة, was gewiß richtig ist. Selbst in den Scholien unserer Handschrift geht die Erklärung مُعالَجة wohl darauf zurück. — V. 1 wird oft zitiert (bei Ḥaǵǵâǵs erster Rede in Kûfa). — Vs. 6 bei Ǵauh. unt. درى. — 11 bei Tebr. zu Ḥam. 474, 3; aber alle ohne Varianten.

Möchten die vorstehenden Untersuchungen Einiges zum Verständnis der wertvollen, aber vielfach dunkeln, alten Gedichte beitragen, durch deren mühevolle und sachkundige Herausgabe Ahlwardt sich von neuem den Dank aller Freunde der altarabischen Dichtung gesichert hat.

[1] Lies mit Iqd وَدَعَتْ بَنُو امّ الرقاع.

[2] Der Vers paßt ebenso gut hier, wo ihn unser Dîwân, als hinter 5, wo ihn Iqd hat.

Anzeige.

Rhys Davids, T. W., *Buddhist India. (The Story of the Nations Series.)* xv und 332 S. London, 1903, T. Fisher Unwin.

Dies ist ein so frisch und flott geschriebenes Buch, daß man seine wahre Freude daran hat. Man mag in manchen Beziehungen mit dem Verfasser nicht übereinstimmen, man mag manches unrichtig, manches einseitig in dem Buche finden — aber jedermann muß herzlich froh sein, daß dieses Buch geschrieben worden ist. Vor allem bietet es etwas durchaus Neues, es behandelt die schwierigsten Probleme der indischen Geschichte von ganz neuen Gesichtspunkten. War man bisher gewohnt, die indische Kulturentwicklung unter dem Gesichtswinkel der Sanskritliteratur und vom Standpunkt der Brahmanen zu betrachten, so entrollt uns der Verfasser hier ein Bild altindischen Lebens, wie es sich in der buddhistischen und jainistischen Pali- und Prakritliteratur, sowie in den ältesten Prakritinschriften und den Kunstdenkmälern der Buddhisten und Jainas widerspiegelt. Er zeigt uns auch, daß nicht die Brahmanen und Theologen alle wertvolle Geistesarbeit in Indien getan haben, sondern daß auch die Kṣatriyas einen sehr wesentlichen Anteil daran hatten. Er berührt sich hier mit R. Garbe, der unlängst erklärt hat, ‚daß die größten geistigen Taten oder vielmehr fast alle Taten von menschheitlicher Bedeutung in Indien von Männern der Kriegerkaste vollbracht worden sind‘ (*Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, S. 30). Auch der alte, so oft wiederholte Irrtum, daß den Indern der histo-

rische Sinn ganz fehle und es daher keine Geschichtsschreibung von Indien geben könne,[1] wird von RHYS DAVIDS mit Recht beiseite geworfen. Nicht an historischen Daten fehlt es, sondern an den Mitteln und dem nötigen Interesse der Berufenen, um die Daten, die in unedierten Manuskripten und unerforscht unter der Erde liegenden Denkmälern vergraben liegen, auszunützen. Der Verfasser selbst zeigt uns, wie sich schon mit Hilfe der bereits bekannten buddhistischen Literatur und der bisher ausgegrabenen Kunstdenkmäler ein gut Stück indischer Geschichte rekonstruieren läßt.

Er schildert uns in den sechs ersten Kapiteln die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse um die Zeit des Buddha. Wir finden hier überraschende Aufschlüsse über die oligarchisch regierten Republiken, die es neben den Königreichen im 6. Jahrhundert v. Chr. in Nordindien gegeben hat. Manches Überraschende bietet auch die Darstellung des Dorf- und Stadtlebens, von dem die buddhistischen Texte ein so ganz anderes Bild geben, als uns die brahmanischen Ritual- und Gesetzbücher ahnen lassen. Die Kastenverhältnisse, insbesondere das Verhältnis zwischen Brahmanen und Kriegern, erscheinen ebenfalls hier in ganz neuem Lichte. Wir sehen, daß die ungeheuere Übermacht der Brahmanen, wie wir sie uns etwa nach dem Šatapathabrāhmaṇa oder nach MANUS Gesetzbuch vorzustellen pflegen, nicht so ganz der Wirklichkeit entsprach, sondern zum großen Teil nur ein brahmanisches Ideal war. Wird doch in buddhistischen Jātakas der Brahmane geradezu als ‚ein Mann von niedriger Geburt' (hīnajacco) bezeichnet! Auch in den Jainatexten gelten die Brahmanen durchaus als unter den Kṣatriyas stehend. (S. 60 fg.) Und daß die Kastengliederung, sowohl was den Übergang von einer Kaste in die andere, als auch Zwischenheiraten zwischen den Kasten betrifft, durchaus nicht dem brahmanischen

---

[1] So sagt noch A. A. MACDONELL (*A History of Sanskrit Literature*, London 1900, p. 10): "History is the one weak spot in Indian literature. It is, in fact, non-existent (sic!). The total lack of the historical sense is so characteristic, that the whole course of Sanskrit literature is darkened by the shadow of this defect", etc.

Ideal entsprach, zeigen die S. 56 ff. aus den Jātakas angeführten Tatsachen.

Die beiden folgenden Kapitel vii und viii handeln von dem Alter und dem Gebrauche der Schrift in Indien. Der Verfasser steht auf dem meiner Ansicht nach einzig richtigen Standpunkt, daß die Nichterwähnung von geschriebenen Büchern in der älteren buddhistischen Literatur beweist, daß die Schrift damals, obwohl längst bekannt, für literarische Zwecke nicht benützt worden ist — "It is one of those rare cases where negative evidence, the absence of the mention of something where the mention of it would be reasonably expected, is good evidence" (S. 110) — und daß wir diese für uns merkwürdige Tatsache zu erklären und nicht wegzuerklären haben. Im folgenden Kapitel beschäftigt sich Rhys Davids mit der Geschichte der indischen Sprachen und der vielumstrittenen Frage nach dem Verhältnis zwischen Sanskrit, Pali und Prakrit. Er legt — ähnlich wie R. Otto Franke in seinem Buch ‚Pāli und Sanskrit', (Straßburg 1902) — großes Gewicht auf die Tatsache, daß alle unsere alten Inschriften in Pali und Prakrit, und nur jüngere Inschriften in Sanskrit geschrieben sind, und kommt zu dem Schlusse, daß ein dem Pali nahe stehender Dialekt zur Zeit der Entstehung und der Blüte des Buddhismus in Indien gesprochen wurde, während Sanskrit erst im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. die literarische lingua franca für ganz Indien geworden sei. Mehr als ein Jahrtausend hindurch soll das Sanskrit nur in den Priesterschulen gesprochen worden sein, bis auf einmal die ‚tote' Sprache die lebende verdrängte — "Then, linguistically speaking, death reigned supreme. The living language was completely overshadowed by the artificial substitute. The changeling had taken the place of the rightful heir. The parasite had overgrown and smothered the living tree from which it drew its sustenance, from which it had derived its birth" (S. 138). Die ‚tote', die ‚künstliche' Sprache, der ‚Wechselbalg', der ‚Parasit' ist — das Sanskrit. Ich muß gestehen, daß mir in diesem Urteil über das Sanskrit doch etwas Voreingenommenheit des großen Paliforschers zu stecken scheint. Die Sprache, in der die Aszeten

und Wanderlehrer der verschiedenen Sekten zur Zeit des Buddha sich unterhielten, kann — meint RHYS DAVIDS — nicht Sanskrit gewesen sein, denn ‚klassisches Sanskrit‘ existierte noch nicht, und die Sprache der Brāhmaṇas — "was neither sufficiently known outside the widely scattered schools of the brahmins, nor of a nature to lend itself easily to such discussions. The very last thing one would say of it would be to call it a conversational idiom" (S. 147). Ich kann auch diesem Satz nicht zustimmen. Man mag über den Inhalt der Brāhmaṇas denken, wie man will; aber die Sprache derselben, die ja auch die Sprache der Upaniṣads ist, ist eine so schöne, einfache Prosa, daß sie mir auch zur Konversation recht gut geeignet scheint. Gerade die Dialoge der Upaniṣads, die sich ja in ihren Gedanken so vielfach mit denen der buddhistischen und jainistischen Texte berühren, machen es mir wahrscheinlich, daß im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. die Büßer, Einsiedler und Wandermönche der verschiedenen Sekten sich in der Sprache unterhielten, in der Yājñavalkya sich mit Uddālaka Āruṇi auseinandersetzt, und in der Pravāhana Jaivali den Švetaketu belehrt. Erst diejenigen Lehrer, die sich über die Kreise der Priester und Krieger hinaus direkt an das Volk wandten, wie Gotama Buddha und Mahāvīra, werden sich der Volkssprachen bedient haben. Denn eine Volkssprache war das Sanskrit zur Zeit des Buddha gewiß nicht. Aber es war weder damals, noch später eine ‚tote‘ Sprache. Man kann das Sanskrit eine ‚Hochsprache‘, eine ‚Standessprache‘, eine ‚Literatursprache‘ nennen, aber eine ‚tote‘ Sprache ist es noch heute nicht, ebensowenig wie es eine ‚künstliche‘ Sprache (nach Art des Volapük etwa) ist. Es muß auch zu allen Zeiten — wie es zur Zeit Patañjali's gewiß der Fall war — weit über die Kreise der Priesterschulen hinaus verstanden worden sein. Ich unterschätze durchaus nicht das Gewicht der inschriftlichen Tatsachen, wie sie namentlich FRANKE in dem genannten Buch so übersichtlich zusammengestellt, und auf die auch schon BÜHLER (*Epigraphia Indica* I, p. 5) hingewiesen hat. Aber andererseits kann ich mir z. B. nicht denken, daß die volkstümlichen Epen — und Volksepen waren Mahābhārata und Rāmāyaṇa

gewiß — in einer ‚toten' Sprache gedichtet worden und Eigentum weiter, wenn auch vielleicht nicht aller Volkskreise geworden sein sollen. Und doch müssen die Epen gerade innerhalb des Jahrtausends, das zwischen der vedischen und der nachchristlichen klassischen Literatur liegt, entstanden und volkstümlich geworden sein, und für die Annahme, daß sie ursprünglich in Prakrit gedichtet worden seien, liegen — wie JACOBI (*ZDMG.*, 48, 407 ff.) dargetan hat — doch keinerlei Anhaltspunkte vor. So wie aber die heiligen Bücher der Buddhisten und Jainas in Pali und Pakrit abgefaßt waren, so bedienten sich auch die ältesten Inschriften, die zum größten Teil buddhistisch und jainistisch sind, der Volkssprachen. Sie stammen ja auch vielfach von Leuten aus dem Volke — man denke nur an die zahlreichen von Kaufleuten[1] und namentlich auch von Frauen gemachten Stiftungen, über welche so viele alte Inschriften berichten — oder sie wenden sich, wie Aśoka's Edikte, an alle Klassen des Volkes. Selbst die Schenkungsurkunde des der brahmanischen Religion angehörigen Königs Śivaskandavarman wendet sich ausdrücklich nicht bloß an die hohen Beamten, sondern auch an Bauern und Hirten ("freeholders of various villages, herdsmen, cowherds, foresters" etc.).[2] Man wird also doch wol den inschriftlichen Tatsachen anders gerecht werden müssen, als dadurch, daß man die ganze indische Literaturgeschichte auf den Kopf stellt. Und dahin müßte es kommen, wenn man das Sanskrit vom 6. vorchristlichen bis zum 4. nachchristlichen Jahrhundert für ‚tot' erklärt. Doch ist die Entwicklungsgeschichte der arischen Sprachen in Indien noch keineswegs aufgehellt, und wir müssen dem Verfasser dafür dankbar sein, daß er diese Probleme kühn in Angriff genommen und sie der Lösung näher zu bringen versucht hat.

Daß die Kapitel X und XI, welche sich mit der Paliliteratur und insbesondere mit dem Jātakabuch beschäftigen, wertvolle Beiträge zur indischen Literaturgeschichte enthalten, dafür bürgt schon der Name des Verfassers. In den beiden nächsten Kapiteln skizziert

[1] Sogar Arbeiter (kamika) und Handwerker werden oft genannt. Cf. *Epigraphia Indica* II, (1894), p. 94. [2] *Epigraphia Indica* I, (1892), p. 7 f.

Rhys Davids die religionsgeschichtliche Entwicklung Altindiens von jener niedrigsten Schicht des ,animistischen' Volksglaubens, wie er sich von der brahmanischen Religion schon im Atharvaveda und im Epos abhebt, und von dem uns, wie der Verfasser zeigt, buddhistische Texte und Denkmäler manch wichtige Zeugnisse erhalten haben, bis zu jenen Entwicklungsphasen, die uns in der brahmanischen Literatur und in den Upaniṣads vorliegen. Die letzten Kapitel endlich geben einen kurzen Abriß der politischen Geschichte des buddhistischen Indiens unter Candragupta, Aśoka und Kaniṣka. Was uns die Indika des Griechen Megasthenes, was die singhalesischen Chroniken, die der Verfasser mit Recht gegen den Vorwurf, daß sie nur ,die lügenhaften Fiktionen unskrupulöser Mönche' seien, in Schutz nimmt (S. 274), was die Edikte Aśoka's und die Denkmäler buddhistischer Kunst an historischen Daten zu bieten vermögen, das alles ist von dem Verfasser für seine kurze, aber vortreffliche Skizze, die uns bis zum Schwinden des Buddhismus in Indien führt, verwendet worden. Was den Verfall des Buddhismus in Indien herbeigeführt haben dürfte, deutet der Verfasser, nachdem er die Fabel von einer angeblichen blutigen Verfolgung der Buddhisten als unhistorisch beseitigt hat, durch folgende interessante Parallele an: "Just as when the Goths and Vandals invaded the Roman Empire in Europe . . . they did indeed give up their paganism and adopted the dominant Christian faith; but in adopting it they contributed largely to the process of change (some would call it decay) that had already set in; so also in India the Scythians and the Kushan Tartars, after they had conquered all the Western provinces, gave up their paganism, and adopted the dominant Buddhist faith of their new subjects. But in adopting it they contributed largely, by the necessary result of their own mental condition, to the process of change (some would call it decay) that had already set in" (S. 320).

Bemerkt sei noch, daß das glänzend ausgestattete, schön gedruckte Buch mit zahlreichen, meist den buddhistischen Skulpturen entnommenen, lehrreichen Illustrationen geschmückt und doch — zu einem sehr billigen Preise erhältlich ist. M. Winternitz.

Kleine Mitteilungen.

Zu D. H. Müllers Ḫammurabi-Glossen. — Daß Herr Prof. D. H. Müller mir (oben, S. 124 f.) bezüglich des ‚§ 186' von Ḫammurabis Gesetz beistimmt, ist umso erfreulicher als von den beiden Verfassern der anderen deutschen Gesamtbearbeitung des Gesetzes der eine (Kohler[1]) an der irrigen Deutung festzuhalten, der andere[2] der richtigen Auffassung durch eine neue, schon philologisch völlig unmögliche Interpretation, aus dem Wege zu gehen sucht.

Was die übrigen Bemerkungen angeht, die Herr Prof. Müller an meinen Artikel: *Ein mißverstandenes Gesetz Ḫammurabis*[3] anknüpft, so muß ich an die Leser dieser Zeitschrift, die seine *Ḫammurabi-Glossen* gelesen haben, die Bitte richten, meinen Artikel als Ganzes zur Hand zu nehmen. Sie werden dann finden, daß Herrn Prof. Müllers Eindruck, den er auch durch einige herausgegriffene Zitate seinen Lesern zu vermitteln sucht, als sei mein dort (S. 33 f., Anm. 1) abgegebenes Urteil über seine Bearbeitung der Gesetze Ḫammurabis so oberflächlich und flüchtig gebildet, wie geringschätzig und verletzend geäußert, auf einem Irrtum beruht. Vielmehr ist dieses Urteil zwar knapp gehalten, aber in den Grundzügen bestimmt begründet und beruht ersichtlichermaßen auf sehr genauen Untersuchungen. Es gipfelt in dem Ausdruck der Überzeugung, daß Herr Prof. Müller, wäre er, wie hervor-

[1] *Deutsche Literatur-Zeitung*, Nr. 27, (9. Juli) 1904, Sp. 1711/13.

[2] *OLZ.* vii, Nr. 6, Sp. 236/7.

[3] *Beiträge zur alten Geschichte.* Herausgegeben von C. F. Lehmann und E. Kornemann, Bd. iv (1904), Heft 1, S. 32/41.

ragender Semitist, so auch juristisch geschulter Historiker oder historisch geschulter Jurist, die Theorie vom schriftlich fixierten ‚Urgesetz', aus dem sowohl Ḫammurabi wie die hebräische Gesetzgebung geschöpft haben sollen, niemals aufgestellt haben würde. Die prinzipiellen Erwägungen auf denen dieses Urteil beruht, habe ich deutlich zum Ausdruck gebracht, auch meine Bedenken gegen die einheitliche Behandlung von Bundesbuch, Deuteronomium und Leviticus hinreichend angedeutet. Auch war ersichtlich, daß ich jede der von Prof. MÜLLER für seine Theorie angeführten Gesetzesgruppen genau und im Einzelnen geprüft haben mußte, ehe ich zu der Erkenntnis gelangte, daß: ‚wo wirklich Gesetzesgruppen übereinstimmen, das Merkmal gewisser Altertümlichkeit der Anschauungen fehlt und umgekehrt.' Die Ergebnisse dieser eingehenden Prüfung habe ich zunächst in einer Reihe von Vorlesungen meines im letzten Winter-Semester gehaltenen Kollegs: *Erklärung von Ḫammurabis altbabylonischem Gesetzbuch vornehmlich für Historiker und Juristen* vorgetragen und sodann in einem am 15. Februar d. J. in Berlin gehaltenen Vortrage: *Welche Bedeutung haben die neueren keilinschriftlichen Funde, insbesondere Ḫammurabis Gesetz für das alte Testament?* zusammengefaßt. Die Formulierung meines Urteils in den *Beiträgen zur alten Geschichte* stellt also eine dritte und letzte Konzentration desselben dar. Da ich zudem auf jenen Vortrag und seine in Aussicht genommene Bearbeitung und Veröffentlichung ausdrücklich verwies, so konnte Herr Prof. MÜLLER keine Zweifel darüber hegen, daß eine eingehende Begründung meines Urteils bereits erfolgt war und für den Druck bevorstand, und daß weder durch deren einstweiliges Fehlen noch durch den Inhalt meiner Äußerungen, der Vorwurf des ‚Herumfuchtelns mit Schulung und Methode' als leeren Schlagwörtern begründet war.[1]

[1] In ähnlicher Weise wie gegen mich, wendet sich Herr Prof. MÜLLER gegen KOHLER (s. *Deutsche Literatur-Zeitung* 1904, Sp. 297/303, 498/99), ja, er behauptet, den Nachweis geliefert zu haben, daß KOHLER in seinem eigenen Fache nicht auf der Höhe steht. (GRÜNHUTS *Zeitschrift für das private und öffentl. Recht* 1903, S. 386.)

Ein Blick in meinen Artikel wird auch zeigen, daß ich mich nie und nirgends, weder disertis verbis noch andeutungsweise, als den ‚prädestinierten Ḫammurabi-Kommentator' hingestellt habe.

Anderseits haben sich meine Bemühungen um das Verständnis von Ḫammurabis Gesetzen keineswegs, wie MÜLLER (S. 125) behauptet, auf die Ermittelung einiger Übergänge und auf den § 186 beschränkt. In meinem Artikel: *Ein mißverstandenes Gesetz* werden vielmehr noch eine große Anzahl anderer Bestimmungen des Gesetzes näher erörtert und einem klareren Verständnisse zugeführt, und ferner mehrere für das Gesetzbuch noch sehr wichtige Gesamterscheinungen behandelt. Vor allem aber habe ich in dem, dem Ḫammurabi-Gesetz gewidmeten Abschnitt VIII[1] meiner Broschüre *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt,* als der Erste das Problem des Aufbaues und der Entstehung des Gesetzbuches sowie seines Verhältnisses zu älteren babylonischen Gesetzen bestimmt formuliert und in den Grundzügen und in vielen Einzelheiten seiner Lösung nähergebracht.[2] Daß dies unabhängig von D. H. MÜLLER geschah, bedarf nicht etwa, wie es nach dessen Worten (oben, S. 125, Zeile 3 von unten) scheinen könnte, besonderer Bestätigung, denn die genannte Broschüre ist im Juni 1903 erschienen, Herrn Prof. MÜLLERS Buch dagegen im Oktober desselben Jahres. Vielmehr lag angesichts verschiedener Berührungen zwischen beiden Schriften der umgekehrte Schluß nahe.

Diesem bin ich aber (*Beiträge zur alten Geschichte* IV, S. 34), da in MÜLLERS Literatur-Nachweisen meine Arbeit fehlt, meinerseits loyaler Weise mit der Erklärung begegnet, daß MÜLLER von mir unabhängig sei.

---

[1] Auch in englischer Bearbeitung erschienen: *Ḫammurabi's Code* By Prof. C. F. LEHMANN. *The nineteenth Century and after*, Nr. 322, Dezember 1903, p. 1035—1040.

[2] Siehe darüber S. BEER in *DLZ.* 1904, Sp. 1429; C. BEZOLD, *Die babyl.-assyr. Keilinschriften und das alte Testament*, S. 66, Anm. 96 und die offenbar aus juristischer Feder herrührende Besprechung im *Hamburger Correspondenten*, Abend-Ausgabe, 22. September 1903 (Nr. 444), S. 12.

Hätte ich ferner wirklich meine ‚juristische Vorbereitung durch eine im Jahre 1883 verfaßte juristische Doktor- und Referendararbeit begründet', so wäre dagegen schwerlich (gegen Herrn MÜLLER, oben, S. 126, Anm. 1) etwas einzuwenden gewesen, denn es liegt darin die Absolvierung eines mindestens dreijährigen juristischen Studiums und der ersten Staatsprüfung sowie der Erwerb der juristischen Doktorwürde ausgedrückt. Aber ich habe deutlich genug zu verstehen gegeben, daß damit meine juristische Vorbildung, selbst auf dem Gebiete des römischen Rechtes, nicht beendet war, daß ich unter THEODOR MOMMSENS Leitung als Mitglied von dessen historischem Seminar weitergearbeitet und auf MOMMSENS Veranlassung im Jahre 1888 eine Arbeit auf dem Gebiete des römischen Rechtes veröffentlicht habe.

Und ebensowenig bin ich, gegen Herrn MÜLLER, ein Neuling auf dem Gebiete des babylonischen Rechtes, wenn ich es auch, offenbar fehlerhafter Weise, für überflüssig hielt, auf meine einschlägigen Bemerkungen und kleineren Veröffentlichungen[1] noch besonders zu verweisen, vielmehr betonte, daß meine Beschäftigung mit den babylonischen Rechtsaltertümern bisher weniger ‚nachdrücklich' gewesen sei, als zu wünschen war.

Schließlich noch die Bemerkung, daß ich meines Erachtens recht deutlich ausgedrückt hatte,[2] daß, eben weil ich die erhebliche Tragweite der von Herrn Prof. MÜLLER aufgestellten und mit großem Scharfsinn verteidigten Theorie bezüglich der Partikel *-ma* vollauf würdigte — was Herr MÜLLER oben, S. 125, Zeile 4 leugnet — ich angesichts mancher noch nicht beseitigter und vielleicht auch nie zu beseitigender Gegeninstanzen Bedenken trug und trage, sie mir in ihrem vollen Umfange und mit all ihren Konsequenzen zu eigen zu machen.

Berlin, Juni 1904. C. F. LEHMANN.

[1] Siehe meine Dissertation *De inscriptionibus cuneatis etc.* (1886), p. 15, Nr. 1 verglichen mit *Kulturmission* (1903), S. 46. — *Zeitschrift für Assyriologie* IV, 1889, S. 291 f., XIV, 363 f. (1899). — *Šamaššumukîn, König von Babylonien* (1892), S. 28 ff. — *Berl. Phil. Wochenschrift* 1891, Sp. 792. — *ZDMG.* 49 (1895), S. 306 f.; 50, S. 671 f. — *Beiträge zur alten Geschichte* II (1902), S. 479 etc.

[2] *Beiträge zur alten Geschichte* IV, S. 35, Anm. 1.

Meine Ḫammurabi-Glossen. — Ich muß daran festhalten, daß Herr Prof. Lehmann den von ihm ausgesprochenen Satz: ‚Dagegen tritt der Mangel juristischer Schulung und Methode vielfach störend hervor‘ weder früher noch jetzt begründet hat, und eine derartige Kritik als unbefugt zurückweisen.

Wenn in einem Buche, wie in meinem Ḫammurabi, durch zweihundert Seiten juristische Auseinandersetzungen gegeben werden, so hat man zu einem solchen Urteile nur dann das Recht und die Pflicht, wenn man es ausführlich, u. zw. Punkt für Punkt begründet, und Herrn Lehmanns Urteil ist umso weniger berechtigt, als er sich ja nur gegen meine Schlußhypothese wendet.

Ich halte aber meine Hypothese ‚vom schriftlich fixierten Urgesetz [oder Archetypus], aus dem sowohl Ḫammurabi als auch die biblische Gesetzgebung geschöpft haben‘, vollkommen aufrecht und danke Gott dafür, daß ich kein ‚juristisch geschulter Historiker‘ oder ‚historisch geschulter Jurist‘ im Sinne des Herrn Prof. Lehmann bin, weil ich eine ‚Schulung‘, die für die Erkenntnis der Wahrheit abträglich ist, lieber nicht besitze.

Es steht jedem frei, Hypothesen mit Gründen zu bestreiten, nicht aber mit Redensarten. Diese Redensarten haben sich aber deshalb nicht in Gründe verwandelt, weil Herr Prof. Lehmann uns jetzt erzählt, daß er ein Kolleg ‚Erklärung von Ḫammurabis altbabylonischem Gesetzbuche, vornehmlich für Historiker und Juristen‘ und dann einen Vortrag ‚Welche Bedeutung haben die neueren keilschriftlichen Funde, insbesondere Ḫammurabis Gesetz für das alte Testament?‘ gehalten habe.

Unsere *Zeitschrift* ist wahrlich nicht der Platz für nachträgliche Ankündigungen von gehaltenen Vorlesungen, und die Begründung des angefochtenen Satzes wird dadurch nicht um ein Haar besser, daß er angeblich ‚die dritte und letzte Konzentration des Lehmannschen Urteils darstellt‘.

Es ist nicht richtig, daß ich das Bundesbuch, Deuteronomium und Leviticus einheitlich behandelt habe, ich habe nur die alten Gesetze, welche sich zerstreut in diesen drei Büchern finden, herausgehoben,

und die Andeutung LEHMANNS gegen die einheitliche Behandlung zeigt mir, daß er mein Buch nicht genügend studiert oder verstanden hat.

Wenn jemand früher sagte: ‚Den babylonischen Rechtsaltertümern die ihnen gerade seitens eines für sie philologisch-historisch und juristisch also Vorbereiteten gebührende nachdrucksvolle Aufmerksamkeit zuzuwenden, bin ich . . . verhindert worden‘[1] und jetzt behauptet, daß ‚er sich als den prädestinierten Ḫammurabi-Kommentator nicht hingestellt habe‘, so gehört dazu offenbar juristische Schulung, um dies in Übereinstimmung zu bringen.

Die Verdienste Prof. LEHMANNS um Ḫammurabi habe ich an zwei Stellen deutlich hervorgehoben und es ist eine leere Düftelei, wenn sich Herr LEHMANN an das Wort ‚zugegeben‘ klammert, um die Prioritätsfrage in etwas dunkler Weise zu erörtern.

Ich verkenne durchaus nicht den Wert einer Referendararbeit aus dem Jahre 1883 mit den damit verbundenen Studien und Staatsprüfungen, schätze auch sehr die Mitgliedschaft von THEODOR MOMMSENS historischem Seminar, deren LEHMANN sich rühmt, und nehme auch zur Kenntnis, daß Herr Prof. LEHMANN auch im Jahre 1888 eine Arbeit auf dem Gebiete des römischen Rechtes verfaßt hat. — Ich meine jedoch, daß man in der Wissenschaft mit Gründen und überzeugenden Argumenten, nicht aber mit Staatsprüfungs- und Seminarzeugnissen operiert.

Der folgende Satz Herrn LEHMANNS zeugt von juristischer Methode: ‚Und ebenso wenig bin ich, gegen Herrn MÜLLER,[1] ein Neuling auf dem Gebiete des babylonischen Rechtes.‘ In meinen Ḫammurabi-Glossen steht kein Wort vom ‚Neuling auf dem Gebiete des babylonischen Rechtes‘ und kann aus denselben auch nicht herausgedeutet werden — aber die Widerlegung dieser von mir nicht aufgestellten Behauptung gibt Herrn Prof. LEHMANN Gelegenheit, eine ‚offenbar fehlerhafte Unterlassung‘ gut zu machen, nämlich: alle seine Arbeiten aufzuzählen.

---

[1] Von mir gesperrt.

Überhaupt hat Herr LEHMANN sich zu viel mit seiner Person und seinen Leistungen und zu wenig mit Ḫammurabi beschäftigt.

Ich warte also auf die angekündigte ‚eingehende Begründung seines Urteils, die bereits erfolgt war und für den Druck bevorstand‘ — und noch immer bevorsteht. Bis dahin habe ich keinen Grund, von meinen Ḫammurabi-Glossen auch nur ein Wort zurückzunehmen.

Zum Schluß noch eine Bemerkung: Herr LEHMANN zieht überflüssigerweise in einer Note S. 337 Herrn Prof. KOHLER heran — aber gerade aus meiner Kritik des Herrn KOHLER hätte er lernen müssen, wie man ein abgegebenes Urteil auch begründet!

D. H. MÜLLER.

Proben der mongolischen Umgangssprache.

Von

Wilhelm Grube.

Die Sammlung mongolischer Lesestücke, die auf den folgenden Blättern zum Abdruck gebracht wird, ist auf Grund eines zur Zeit K'ien-lung's vom 智公信 Chih-kung Sin verfaßten Mandschutextes unter der Regierung Tao-kuang von dem Brigadegeneral des roten Banners und Prinzen des Aimaks der Barin, Demek, ins Mongolische übersetzt worden. Obwohl zunächst als ein praktischer Leitfaden für Chinesen und Mandschu bestimmt, dürften diese Übungsstücke aber auch für den europäischen Forscher, der sich mit dem Studium des Mongolischen befaßt, von Interesse sein, und zwar aus einem doppelten Grunde: erstens weil in ihnen der von der Schriftsprache vielfach abweichende Charakter der Umgangssprache konsequent durchgeführt erscheint; zweitens aber nicht minder durch die in ihnen versuchte möglichst getreue Veranschaulichung der Aussprache. Bekanntlich leidet die mongolische Schrift an dem Mangel einer sehr unzureichenden Lautbezeichnung. Um diesem Übelstande abzuhelfen hat sich der Übersetzer der Übungsstücke statt der mongolischen der Mandschuschrift bedient, ein Verfahren, das in China bei der Herausgabe mongolischer Texte auch sonst nicht selten angewandt wird. Ich habe dementsprechend gleichfalls die von H. C. von der Gabelentz eingeführte Transkription des Mandschu-Alphabetes beibehalten.

Die vorliegenden Sprachproben scheinen sich einer großen Beliebtheit zu erfreuen, denn sie sind bereits in verschiedenen Ausgaben und unter verschiedenen Titeln erschienen. In meinem Besitze befinden sich zwei Redaktionen derselben: eine handschriftliche

mongolisch-chinesische unter dem irreführenden Titel 清文指要,[1] in zwei Bänden, und ein mandschu-mongolisch-chinesischer Druck in vier Bänden aus dem Jahre 1830. Der Titel der letztgenannten Ausgabe lautet chinesisch: 三合語錄 San h'o yü lu,[2] mongolisch: G'urban dsüil-ün üsük h'adamal bičiksen ügen-ü bičik, mandschu: Ilan hacin-i hergen kamcibuha gisun-i bithe. Ich habe meiner Ausgabe die handschriftliche Redaktion als die im Ganzen korrektere zu Grunde gelegt, zugleich aber die abweichenden Lesarten des gedruckten Textes (D) in den Anmerkungen berücksichtigt. Desgleichen habe ich in den Anmerkungen, soweit es zur Erleichterung des Verständnisses geboten schien, die entsprechenden Formen der mongolischen Schriftsprache (m.) angegeben. Auf eine deutsche Übersetzung glaubte ich hingegen verzichten zu dürfen, da der chinesische Text der Übungsstücke (freilich nach einer vielfach abweichenden Redaktion) bereits in WADES *Colloquial Series* (Shanghai 1867, 2. Aufl. 1886), unter dem Titel: ‚The Hundred Lessons', mit einer englischen Übersetzung versehen, erschienen und somit jedermann zugänglich ist.

Von der mongolischen Version hat POSDNEJEW die ersten elf Stücke in seine mongolische Chrestomathie aufgenommen,[3] wohingegen die übrigen hier zum ersten Male veröffentlicht werden. Was die Sprache der Lesestücke anlangt, so ist POSDNEJEW der Ansicht, daß sie einen südmongolischen Dialekt darstelle, welcher der Mundart der Tümet von Kükü-h'oto am nächsten stehe.[4]

[1] Vgl. P. G. VON MÖLLENDORFF, Essay on Manchu Literature (*J. R. As. Soc.*, China Branch, XXIV, p. 1 ff.) No. 17, wo unter diesem Titel eine mandschu-chinesische Ausgabe der Sammlung in vier Bänden erwähnt ist. Da meine Ausgabe den Titel nur auf dem Umschlage trägt, so ist er vermutlich wohl auf einen Irrtum ihres ehemaligen Besitzers zurückzuführen.

[2] A. a. O., No. 22.

[3] Л. Позднѣевъ, *Монгольская Хрестоматія*, Санктпетербургъ 1900, SS. 312 bis 330. Die von POSDNEJEW benützte Ausgabe trägt zwar, wie er im Vorwort, S. XV, erwähnt, den abweichenden chinesischen Titel: 初學指南 Ch'u hio chih nan, ist jedoch im Übrigen, nach den mitgeteilten Proben zu urteilen, mit dem in meinem Besitze befindlichen dreisprachigen Druck identisch.

[4] A. a. O., S. XV.

Zum Schlusse will ich noch bemerken, daß ich die zahlreichen Inkonsequenzen in der Transkription absichtlich beibehalten habe, weil sie mir gerade dadurch lehrreich zu sein scheinen, daß sie des Verfassers Bestreben erkennen lassen, die Lautgestalt der Worte möglichst so wiederzugeben, wie sein Ohr sie auffaßte.

I.

Sonoshana[1] ci odo manju bicik surna[2] gene.[3] masi sain. manju uge gekci. bidanai eng terigun erkin kerek. darui kitadin[4] eor eorin[5] gajarin[6] uge adali. ese cidabala[7] bolnoo.[8] tim[9] biši bolbala[10] yeobei.[11] bi arban jil ileo[12] kitat bicik surbe.[13] odo boltala[14] tong[15] eki duru[16] garsen[17] ugei. kerbe basa manju bicik ungsihôgei.[18] orciolhôgei surhôgei bolbala.[19] hoyar[20] tala cum satahô[21] du kuruna.[22] eimu[23] yen tula. bi nigen du bolbala.[24] abagai gi[25] ujehe[26] irebe. jici basa ebugen[27] ahas[28] goihô gajar baina.[29] yuru ama nehu[30] du keceo.[31] un du[32] yeobei.[33] uge baibala[34] darui kele. mini[35] cidahô kerek bolbala.[36] cimadu bi basa erelenuu.[37] mini[38] goihôn-i[39] abagai hairalabala.[40] jobona geji yana.[41] cule cule ger[42] kedun[43] anggi manju uge jokiyat. nada ungsiolhô[44] bolbao.[45] deo bi[46] olji kun[47] bolbegem.[48] cuk abagai yen kesik bišio.[49] yabaci[50] aci gi[51] martahô

[1] D sonoshona. — [2] D surnai. — [3] D genei. — [4] = m. kitad-un, D kitadiyen. — [5] = m. über über-ün, D eoru eorun. — [6] D gajarain. — [7] D cidahôla. — [8] D bolneo. — [9] = m. teimü, D teimi. — [10] D bolhôna. — [11] yun bi = m. yag'ūn bui. — [12] = m. ilegüü, D iluu. — [13] D surba. — [14] D boltolo. — [15] D tung. — [16] D tologai. — [17] = m. g'aruksan, D garsan. — [18] D ungsihô ugei. — [19] D surci orciolhô (= m. určig'ūlh'u) ugei bolhôna. — [20] D hoyor. — [21] = m. sag'ātah'u, D satuhô. — [22] D kurnei. — [23] D imi. — [24] D bolhôna. — [25] D abagaiji. — [26] D ujeke, die volkstümliche Form für das schriftmongol. Supinum üdsere, cf. Bobrownikow § 257. — [27] D ôbugun. — [28] D ahasu, = m. ah'a-ētse. — [29] D bainai. — [30] D neku, = m. negēkü. — [31] = m. ketsegüü. — [32] = m. egündü. — [33] D yeobi = m. yag'ūn bui. — [34] D baihôna. — [35] D minu. — [36] D bolhôna. — [37] D erelenu. — [38] D minu. — [39] D goihôni. — [40] D hairalahôni. — [41] Die Worte: jobona geji yana fehlen in D. yana = m. yag'āna. — [42] D culu culun du, = m. čilug'ā čilug'ā du. ger ist Instrumentalsuffix = m. yēr. — [43] D kedui. — [44] = m. ungsig'ūlh'u. — [45] D bolboo. — [46] bi fehlt in D. — [47] D kumun. — [48] D bolbogem. Vgl. zu dieser Form Orlow § 198, Anm. 1. — [49] bisio. — [50] D hat die schriftmong. Form yagabacu. — [51] D acii gi.

ugei. erke[1] ugei kundude hariolya. yundu enggeji[2] kelene.[3] ci yuru[4] biši[5] ulus yeo. gakca[6] cini surhôgei[7] gi kelehu[8] buije.[9] suruya[10] gebegem. bi jalbariji cimaigi kun[11] boltogai[12] gene bišio.[13] hariolya gekci yamar uge. bidanai dotora[14] keleji bolnoo.[15] tenggebele[16] bi sujukleji šituser[17] baraši[18] ugei. yuru[19] murguser[20] tala nukhuwas[21] biši. yeo[22] gehubei.[23]

II.

Manju kele cini kelesen-i[24] bahan ayatai bolji.[25] ha[26] bui.[27] bi kun nai[28] kelesen-i[29] uhabaci.[30] mini beye kelebele[31] basa edui. kun nai[32] adali buluger[33] keleji cidahôgei[34] tedui[35] biši. nigen darar[36] durbe[37] tabun uge ci bolba. cuk jalgaji cidahôgui[38] yeoma. tere či baitugai. harin nige jiktei[39] yeoma baina.[40] kelelceku[41] urida[42] demeile tašarahô[43] bolbao.[44] endeorehu[45] bolbao[44] geji tatagaljat. yuru[46] eres tesu[47] kelelceku tengke ugei. ein[48] baitala. namaigi yaji[49] kele gene.[50] nada surhô sanan yuru baiji. sanahana yamar juiler surbeci.[51] basa ene bitur[52] buije.[53] nemeji cidahô gejio. ene cum cini ese tassan[54] hariya. bi cimadu jaji[55] kelehu.[56] ken ken či bitegei[57] bodo. yuru[58] tokildusan-i[59] ujeji ere ugei[60] kele. basa nom du mergen

---

[1] In D steht bi vor erke. — [2] D eigeji. — [3] D kelenei. — [4] D yeru. — [5] D bisi. — [6] In D steht bi vor gakca. — [7] D surhô ugei. — [8] D keleku. — [9] D buize. — [10] D surya. — [11] D kumun. — [12] D boltugai. — [13] D bisio. — [14] D dotoro. — [15] D bolnao. — [16] D teikule. — [17] = m. sitüksegēr, D šutusar. — [18] D barasi. — [19] D yeru. — [20] = m. mörgöksegēr. — [21] nukhuwas ist jedenfalls ein Schreibfehler für ukhuwas = m. ökkü-ētse, D ukusu. — [22] = m. yagūn. — [23] D geku bi. — [24] = keleksen ni, D kelekseni. — [25] = m. boldsuh'ui. — [26] = m. h'amig'ā, h'ana, D hama. — [27] D bainai. — [28] D kumunei, m. kümün-ü. — [29] D keleseini. — [30] D medebecigi. — [31] D kelekuni. — [32] D kumunei; davor steht in D noch ôre = m. übere. — [33] = m. bülük-yēr. D hat dafür bukuler, cf. POPOW, § 172. — [34] D cidahô ugei. — [35] D todoi. — [36] = m. darag'ār, D daraguur. — [37] D durbu. — [38] Schreibfehler für cidahôgei, D cidahô ugei. — [39] D jiktai. — [40] D bainai. — [41] D kelelcekui yen. — [42] D orida. — [43] = m. tasiyārah'u. — [44] D bolboo. — [45] = m. endegūrekü, D endeoreku. — [46] D yeru. — [47] D eres tes. — [48] D eimi. — [49] D yagaji. — [50] D genei. — [51] D surbacu. — [52] = m. ene bütür. — [53] D buiza. — [54] D tasuksan. — [55] jaji scheint für m. dsakiǰi zu stehen. — [56] D keleku. — [57] D bitugei. — [58] D yeru. — [59] = m. tokiyālduksan-i, D tokulduksar (= m. tokiyālduksag'ār). — [60] Offenbar = m. ereüger.

guši[1] ulus gi[2] eriji dagat[3] bicik suru.[4] manju ugen du keceo[5] nukut tai[6] kelelce. edur[7] bolgan[8] cejilehu uge temdekehu.[9] cak bolgan[8] kelelcebele kele ayatai bolhô bišio. enggeji[10] surbala. yakibaci[11] nige hoyar[12] jilin horondu.[13] jiyandan[14] sanan nai[15] durar[16] aman nai[17] jorgor[18] keleji cidahô baha. cidahôgei[19] tula basa yeo jobhô[20] bui.

III.

Abagai cini manju uge gi[21] yamar cule[22] du sursen[23] bui. ayalgô abhôn-i[24] sain bolot todo. mini manju uge gi yeo tocaji[25] kelelcehu[26] bui. abagai hairlaji[27] engeji[28] ketu maktahu buije.[29] mini[30] nige nukurin[31] manju uge sain. todorhai[32] bolot hôrca. bicihan či kitat aya[33] ugei. masi bolbasuraji[34] teimu[35] bolot. uliger basa olan[36] medene. tere sai[37] mergen geji bolna.[38] tere cimasa[39] yamar bui. bi yaji[40] tundu adalithaji bolhô bui. tung teonai[41] kiri biši. tenggeri gajar[42] adali asuslaji.[43] ucir yeobei[44] gehene.[45] teonai sursen-i[46] narin. medesen-i[47] olan.[48] bicik tu duratai.[49] odo boltala[50] basa amanasa jailahôgei[51] cejileser[52] baina.[53] garas[54] anggijirahôgei[55] ujeser[56] baina.

---

[1] D guuši. — [2] D ulusuigi (= m. ulus-i). — [3] = m. dag'ag'at. Dem Satze liegt der chinesische Text: 再到通達的師傅跟前去學 zu Grunde, den D noch durch das Objekt 唐古忒書 ergänzt und demgemäß folgendermaßen übersetzt: basa nomdu mergen guuši ulusuigi eriji tanggôt bicik sur. — [4] D sur. — [5] = m. ketsegüü. — [6] D nukuttei. — [7] D odur. — [8] D bolgon. — [9] Schreibfehler für temdeklehu, D temdekleku. — [10] D eigeji. — [11] D yagabacu. — [12] D hoyor. — [13] = m. h'og'ōrondu. — [14] D jayandan = m. dsayag'āndan. — [15] D sanani. — [16] = m. dura-bēr. — [17] D amani = m. aman-u. — [18] D jorigar = m. dsorik-yēr. — [19] D cidahô ugei. — [20] Schreibfehler für jobahô, D jobohô. — [21] D hat einfach uge. — [22] D culun, m. čilug'a. — [23] D sursan = m. suruksan. — [24] D abhôni. — [25] D tocoji = m. tog'ōtsoǰi. — [26] D kelelceku. — [27] D hairalaji. — [28] D eigeji. — [29] D buiza. — [30] D minu. — [31] D nukuri-yen = m. nükür-ün. — [32] D todorhoi. — [33] D hat die richtige Form ayas. — [34] D bolbosurji = m. bolbasurči. — [35] D teimi. — [36] D olon. — [37] D saya. — [38] D bolonai. — [39] D cimasu. — [40] D yagaji. — [41] D tunai, = m. tegǖn-ü. — [42] D gajari. — [43] Schreibfehler für aluslaji; D hat die richtige Form. — [44] D yun bi. — [45] D gekune. — [46] D sursuni, = m. suruksan-ni. — [47] D medeseni. — [48] D olon. — [49] D hat nibsiretele duratai. — [50] D boltolo. — [51] D jailahô ugei. — [52] = m. tseǰileksegēr. — [53] D bainai. — [54] = m. g'ar-ētse, D garasu. — [55] D anggijirahô ugei. — [56] = m. üdseksegēr.

teoni gi guiceye gebele. uner berke bišio. abagai cini ene uge bahan tašarasan[1] ugei geneo. cing unen bolbala[2] hada nebterene[3] geji keledek. tere basa surci[4] cidasan-i[5] buije.[6] yuru[7] turulki medehun-i[8] biši. bida tundu kurhugei[9] gajar ha bui. tere yamar juiler bolbasurasan[10] medesen boltugai. bida gakca setkili cingda[11] luda[12] bariji. sanan šimdaji surbala.[13] kedui tere tuil du kurci cidahôgei bolbaci.[14] basa erke ugei šahana[15] buije.[16]

IV.

Kun[17] irtincu[18] du turut.[19] ike[20] erkim[21] kerek cini surhôi gi erkim[21] bolgaji.[22] bicik ungsihôn-i.[23] cohom jurum[24] jui gi medehu[25] tula baha. surusar[26] jurum[24] jui gi todo medesen[27] hoina.[28] gerte bolbala.[29] ecike[30] eke yen jahadu acilaji cidahô. tusimel saobala. ulus turu du kuci bariji[31] cidahô tula. hamuk kerek jiyandan[32] butune[33] bišio. odo bolbaci.[34] uner surusar[26] cidaburitai bolbala.[29] ali gajar[35] kursen[36] hoina. kun[17] kundulehu[37] tedui biši. beye yabuhô du basa hoor šoor[38] baha. jarim ulus bicik ungsihôgei.[39] yabudali jasahôgei[40] bolot. harin gôlduriji bildaocilaji[41] yabuhô gi[42] tengke tai[43] gesen. tere sanan du ni yeo boloya gekui[44] medeku biši. bi uner teonai[45] tula icine[46] baha. ene jerge ulus. beiye[47] gôtuhô yabudal ebderehu[48] tedui[49] biši. teonai[45] ecige eke ci bolba. mun kun[17] du harakdahô[50]

---

[1] = m. tasiyāraksan, D tašaraksan. — [2] D bolhôla. — [3] D hada du nebterenei. — [4] D hat fälschlich surji. — [5] D cidaksani. — [6] D buiza. — [7] D yeru. — [8] D medekuni. — [9] D kurku ugei. — [10] D bolbosursan, = m. bolbasuruksan. — [11] D cingga. — [12] luda vermag ich nicht zu erklären; die Wörterbücher von Kowalewski und Golstunski geben dafür nur die Bedeutung: ‚blindes Fenster'. D hat dafür batu. — [13] D surhôna. — [14] D bolbacu. — [15] = m. sihʿana. — [16] D buize. — [17] D kumun. — [18] yertuncu. — [19] = m. törögēt. — [20] D yeke. — [21] D erkin. — [22] D bolgoji. — [23] D schreibt richtig: ungsihô ni. — [24] = m. jirüm. — [25] D medeku. — [26] D sursar, m. suruksagʿār. — [27] D medeksen. — [28] D hoino. — [29] D bolhôna. — [30] Schreibfehler für ecige. — [31] Für tusimel saobala. ulus turu du kuci bariji hat D ejen du kuci bariji. — [32] D jayandan. — [33] D butunai. — [34] D bolbacu. — [35] D gajar tu. — [36] D kursun, m. kürüksen. — [37] D kunduleku. — [38] D hoor šor = m. hʿagʿūr šügǖr. — [39] D ungsihô ugei. — [40] D jasahô ugei. — [41] D bildoocileji. — [42] D yabuhôigi. — [43] D tengketei. — [44] D gekuigi. — [45] D teoni. — [46] D icenei. — [47] D beye. — [48] D ebdereku. — [49] D todui. — [50] = m. hʿariyāgdahʿu.

baha. abagai ci juger sanaji[1] uje. ecige eke yen aci. keo[2] boloksan kun.[3] tumen du nigente hariolji[4] cidanoo.[5] ungge[6] nemeji geigulji ese cidabaci[7] buije.[8] harin kun[3] du haralgahô[9] du kurbele. tere cini udulhu[10] ugei ni yamar yeoma bolhô bui. eoni[11] kinaji sanabala.[12] kun[3] bolot bicik ungsihôgei[13] bolnoo.[14] yabudali erkim[15] bolgahôgei[16] bolbala[17] bolnoo.

V.

Abagai ci edur[18] buri eoger[19] yabuhôdan.[20] cum[21] ha[22] ocina.[23] bicik surhai[24] ocina.[23] manju bicik surci bainoo.[25] mun. odo yamar jerge bicik jalgaji[26] baina.[27] eore[28] bicik ugei. gakca mede[29] kerekleku baga saga uge. basa manju ugen-i surhô jorilgan[30] tobciya[31] bicik baina.[27] tandu darumal ujuk jalgaji[26] bainoo.[25] odo edur[32] ahar.[33] ujuk bicihu[34] cule[35] ugei. eonese[36] edur[32] ortu[37] bolsan[38] hoina.[39] ujuk biciolhuwasar.[40] harin orciol[41] gene bišio. abagai bi bicik ungsihô tula. uner tologai ergiji ha erisen[42] ugei. man nai[43] ene oira[44] torin.[45] yuru[46] manju surgôli ugei sanabala cini surhô gajar yeo kelehu[47] bui. kejiye bolbaci. bi basa bicik ungsihai[48] ocina.[23] mini tula bahan medeolji bolnoo. abagai ci man-i[49] jalgasan[50] kun-i[51] ken gene.[52] baksi geneo. biši bahana. mini nige turulin[53] aha. jalgahô ele ulus. cum[21] man nai[54] nige turulin[53] keoket[55] deoner. basa uruk eligen.

---

[1] D hat fälschlich sanaci. — [2] D kubut. — [3] D kumun. — [4] D hariolaji. — [5] D cidanao. — [6] D hat fälschlich ungku. — [7] D cidabacu. — [8] D boiza. — [9] = m. h'ariyālg'ah'u. — [10] D udulku, = m. ügēdelekü. — [11] D uni, = m. egün-i. — [12] D sanahôla. — [13] D ungsihô ugei. — [14] D bolhôna bolnoo. — [15] D erkin. — [16] D bolgohô ugei. — [17] D bolhôla. — [18] D eduri. — [19] D uger, = m. egü-bēr. — [20] = m. yabuh'u-dag'ān. — [21] D cuk. — [22] D haran, = m. h'amig'ā, h'ana, h'a. — [23] D otnai. — [24] = m. surh'ā, cf. I, 26. — [25] D bainao. — [26] = m. ǰig'ālg'aji. — [27] D bainai. — [28] D ôburu = m. übere, ügere. — [29] = m. medegē; für mede hat D mun odo. — [30] D jorilga. — [31] D tobciyan. — [32] D odur. — [33] D ahor = m. ah'ur, oh'or. — [34] D biciku. — [35] D culu = m. čilug'ā. — [36] oonesu, = m. egün-ētse. — [37] D urtu. — [38] D boloksan. — [39] D hoino. — [40] D biciolkuser, eine merkwürdige Form, offenbar Elativ-Instrumental des Infinitivs = bičigülkü-ētse-bēr. Auf biciolkuser folgen in D noch die Worte: geku baitugai. — [41] = m. orčig'ūl. — [42] D eriksen. — [43] D manai. — [44] D oiro. — [45] = m. tog'ōrin. — [46] D yeru. — [47] D keleku. — [48] Sup. v. ungsih'u, s. oben surhai. — [49] D hat fälschlich den Genitiv manai. — [50] = m. ǰig'ālg'aksan. — [51] D kumuigi. — [52] D genei. — [53] D turuli-yen, = m. töröl-ün. — [54] D manai. — [55] D kuuket.

tong eore[1] ulus ugei. yeo gehene.[2] mini aha edur buri yamulana.[3] cule[4] jabduhôgei.[5] man nai[6] eoklen[7] udesi ayan-i[8] ujeji ocihô tula. arga yadat[9] cule[10] argacaji man-i[11] surgana.[12] biši bolbala.[13] abagai bicik ungsiha ocuja[14] gekci.[15] sain kerek buije.[16] cini tula bahan kelebele.[17] nada basa yeo hoortai[18] bui.

VI.

Ene uklu teden nai[19] bicik[20] cejilehuni.[21] nige nige nas[22] tukei.[23] tedeji keleji cidahô ugei. tak geji joksoljana.[24] tundu bi tur baija. mini uge gi[25] sonos. ta manju[26] bicigi[27] ungsibala. tedu nige sanagar[28] surhana.[29] ene butur to[30] kiji[31] hoosun[32] nere[33] abubala. kejiye eki turu[34] garna.[35] uner ta edur[36] sara gi[37] talar burilgehuwasar.[38] bi či talar kuci garnam baha. esehene[39] tanai beyegi ta sataba[40] geneo. esehene[41] bi tan-i sataolba[42] geneo. idersisen[43] ike[44] ere bolot. kelebecigi cingnahôgei.[45] ciken[46] du sonosbacigi. sanan du toktohôgei.[47] nuur[48] tanai[49] dan dujir bišio. mini ene gašun[50] uge gi.[51] ta bitegei[52] yarik ge. bitegei seb erine ge.[53] odoci bolba. mini beye alba haji[54]

---

[1] D uburu, = m. übere. — [2] gekune. — [3] D yamalanai. — [4] cule (= m. čilug'ā) fehlt in D. — [5] D jabduhô ugei. — [6] D manai. — [7] = m. üglü (üglüge, ürlüge). Für man nai eoklen udesi hat D: manai ulus ôrun (= m. örün) esgün (= m. asg'un). — [8] ayan-i ist der Akk. von aya, das in den Wörterbüchern von Kowalewski und Golstunski in der erweiterten Form ayan nicht vorkommt. — [9] = m. yadag'āt. — [10] = m. čilug'ā. — [11] D manaigi. — [12] D surganai. — [13] D im (= m. eimü) bisi bolhôna. — [14] D odoya. — [15] D gekcini. — [16] D boiza. — [17] D kelekune. — [18] D hortui. — [19] = m. teden-ü. — [20] D bicik gi. — [21] D cejilekuni, = m. tsegējilekü. — [22] D nigenesu, = m. nigen-ētse. — [23] D teokei, = m. tüg'ükei. — [24] D joksoljanai, = m. dsoksoldsag'ānai. — [25] D ugeigi. — [26] Die Worte: ta manju fehlen in D. — [27] D bicik. — [28] = m. sanan-yēr. — [29] D hat fälschlich surganai. — [30] = m. tug'ā. — [31] D kiju. — [32] = m. h'og'ōsun. — [33] D nere gi. — [34] D turoo, = m. türü, türüg'üü. — [35] D garnai. — [36] D odur. — [37] D saraigi. — [38] D burulkuser, Elativ-Instr. von m. bürilkü, vgl. v, 40; es folgen in D noch die Worte: geku baitugai. — [39] D esegekune. — [40] = m. sag'ātaba. — [41] D esekune. — [42] = m. sag'ātag'ūlba — [43] D idersisun, = m. idersiksen. — [44] = m. yeke. — [45] D cingnahô ugei. — [46] D cikin. — [47] toktohô ugei. — [48] = m. nig'ūr. — [49] D tanai fehlt in D. — [50] = m. g'ašig'ūn. — [51] D ugeigi kelelcekui gi. — [52] D bitugei. — [53] Die Worte: bitegei seb erine ge fehlen in D. — [54] = m. h'ag'āji (alban h'ag'āh'u oder h'āh'u).

uldesen[1] culuder.[2] bahan amurhana[3] yumbei.[4] bain bain tan-i tai[5] enggeji tenggeci[6] keleme[7] yeokina.[8] mun[9] ku turul aimana[10] tula. tan-i saijirtugai kun[11] boltugai gehu[12] sanan bišio. bi[13] odo arga yadaba. bi dang saitur[14] tan-i-gi[15] jaji[16] mini hôbi-yen kerek tosiyahôwas[17] biši. sonoshô ulu sonoshô ni tan-nai[18] durar[19] bolya.[20] namaigi ya ye[21] gene.[22]

VII.

Ci kitat bicik cidahô kun[23] bišio. orciolhoi gi surbala[24] tong[25] kimda baha. yuru[26] sanan[27] kiceji[28] tasural ugei jergeber surhô bolhôla. hoyar[29] gôrban jilin[30] horondu.[31] jiyandan[32] saijirahô[33] yeoma. kerbe nige edur[34] surat.[35] hoyar[36] edur[34] unjibala.[37] darui horin jil bicik ungsibeci.[38] mun talar baha. abagai mini[39] orciolsan-i[40] ujeji. bahan jasaji hairala.[41] cini sursen-i[42] ike[43] nemeji. uge buri ayatai. ujuk buri todo. bicihan či gaba ugei. silgaji ocibala.[44] barisar[45] orohô yeoma. ene ude biciyeci silgahô du. nere[46] yabulbao[47] ugei yeo. silgaji bololtai bolbala. neng sain yeoma senji.[48] gakca[49] bicigin[50] šusai yaji[51] bolhô aji.[52] ene cini hanas[53] garsan[54] haoli. cini adali naiman hošoo nai[55] šusai cum silgaji bolhô baitala. cimaigi gancar[56]

---

[1] = m. üledeksen. — [2] D culun du. — [3] D amurhan. — [4] D yun bi = m. yag'ūn bui. — [5] D tantai. — [6] Schreibfehler für tenggeji, D tegeji. — [7] D kelelceji. — [8] D yeo genei. — [9] D môn. — [10] Offenbar ein Schreibfehler, D hat richtig aimak. — [11] D kumun. — [12] D geku. — [13] bi fehlt in D. — [14] D hat fälschlich saidur. — [15] D taniyigi. — [16] = m. ǰig'āǰi. — [17] D tušahasu, = m. tusiyāh'u-ētse. — [18] D tanai. — [19] = m. dura-bēr. — [20] D boloya. — [21] D yahaya, = m. yag'akiya. — [22] D genei. — [23] D kumun. — [24] D surbele. — [25] D tung. — [26] D yeru. — [27] D sana. — [28] = m. kičiyēǰi. — [29] D hoyor; davor steht in D kecurgebeci = m. ketseg'ūtbēčü. — [30] D jiliyen. — [31] = m. h'og'ōrondu. — [32] D jayandan. — [33] D saijirhô. — [34] D odur. — [35] = m. surug'āt. — [36] D hoyor. — [37] onjibala. — [38] Für darui horin jil bicik ungsibeci hat D: darui tologai caitala ungsibacu. — [39] F ene mini. — [40] D orcioloksani. — [41] D hairla; nach hairla folgt in D: sain bišio. — [42] D sursuni, = m. suruksani. — [43] D yeke. — [44] D ocibele. — [45] = m. bariksag'ār; D baisar ist ein Druckfehler für barisar. — [46] D ci nere. — [47] D yabuulboo. — [48] D hat die richtige Form sanji = m. aksan ajug'ū. — [49] D gakca manai. — [50] D bicigiyen. — [51] D yagaji. — [52] aji = m. ajug'ū. D hat dafür bolhô bui. — [53] D hanasu, = m. h'amig'ā-ētse. — [54] = m. g'aruksan. — [55] D hoošoonai, = m. h'ošig'ūn-u. — [56] = m. g'antsa-bēr.

silgoolhôgei[1] yoso bainoo. tere či baitugai. jurumtu[2] surgôlin[3] keoket[4] cum bolhô bolot. šusai gi yeo kelehu[5] bui. silgaji bolhô tula. cini[6] deo ene horondu[7] sai[8] šardaji[9] manju bicik jalgaji baina.[10] hôrdun nere yabuul. cagi[11] bitegei[12] alda.

VIII.

Bicik šasdir[13] ujeye gehene.[14] nebterkei toli domogi[15] uje. surhô asaohô erdem nemekdene.[16] erte-yen uilesi[17] toktoji abat. sain-i[18] dooriyan[19] yabuhô. mao-gi[20] cerlen[21] bolgahô[22] bolbala.[23] beye sanan[24] du ikede[25] tusatai. kitat tooji[26] cadik bicik gekci. cum kun-nai[27] jokiyasan[28] bara[29] ugei uge. kedui minggan[30] debter ujebeci-gi. yun tusa. jarim harin nuur[31] jikleji doodasar[32] kun[33] du sonoshana.[34] ali ulusin[35] caktan.[36] ken tai kedun uda alaldusan. tere ildur[37] cabciyat.[38] ene jidar[39] tulba. ene jidar hathana.[40] tere ildur[37] jailaolba.[41] burukdusan[42] hoina. jalaji edebuljilsen-i[43] cuk eole nas[44] irehu.[45] bodang[46] der[47] ocihu[48] ubadis tai arši nar. ebesu haicilamjin[49] mori urbahô. burcak cacugat[50] kun[51] hôbilahô[52] gene.[53] ib ile homagai[54] uge mun bolot. tenek ulus unen[55] kerek geji baralanggôgan[56] saitur sonosna.[57]

[1] D silgoolhô ugei. — [2] = m. ǰirumtu. — [3] D surgali-yen. — [4] D kuuket. — [5] D yun keleku. — [6] D mini. — [7] = m. h'og'ōrondu. — [8] D saya. — [9] = m. šag'ārdaǰi. — [10] Für manju bicik jalgaji (= m. ǰig'ālg'aǰi) baina hat D: orciolhô gi surji (Druckfehler für surci) bainai. — [11] D cakgi. — [12] D bitugei. — [13] D bicikgi šastar. — [14] D gekune. — [15] D hat fälschlich tomogi. — [16] D nemekdenei. — [17] D oilasi. — [18] D sain ni. — [19] D dooran, = Ger. v. m. dag'ūriyāh'u. — [20] D moo, = m. mag'ū. — [21] D hat die richtige Form cerlel = m. cegērlel. — [22] D bolgohô. — [23] D bolbele. — [24] D sana. — [25] D yekede. — [26] D hat fälschlich dooji; m. tog'ōǰi, tooǰi. — [27] D kumunei. — [28] D jokiksan. — [29] = m. barag'ā. — [30] D minggan minggan. — [31] = m. nig'ūr. — [32] = m. dag'ūdaksag'ār. — [33] D kumun. — [34] D hat fälschlich sonoshônai. — [35] D ulusiyen. — [36] = m. tsak tag'ān. — [37] = m. ildü-bēr. — [38] D cabcit. — [39] = m. ǰida-bēr. — [40] D hat fälschlich hathônai. — [41] D jailolba, = m. dsailag'ūlba. — [42] D buruutusun, = m. burug'uktaksan. — [43] D edebuljilsen ni, = m. edebulǰileksen. — [44] D olenesu = m. egūlenētse. — [45] D ireku. — [46] D budun, m. budang. — [47] = m. degēre, D hat fälschlich ter. — [48] D ocihô. — [49] D hat richtig haicilan baiji. — [50] D cacat. — [51] D kumu. — [52] D hôbilgahô. — [53] D genei. — [54] D homogoi. — [55] D une. — [56] D hat die richtige Form balarangoigan. — [57] D sononai.

medehu[1] cidahô ulus ujehule.[2] eleklehu či baitugai.[3] uner jeksiji ujene bišio.[4] eon du[5] sanan simdaji yeokina.[6]

IX.

Tere bicigi[7] abci irebeo.[8] abura[9] ocit[10] abci iredui.[11] ken-i[12] jaruba. odo boltala basa ire ugei.[13] teoni jaruji abha ilegebe.[14] urida bida teonigi oci gehene.[15] tere man nai[16] uge gi abunoo.[17] tuguge[18] tomohô[19] ugei tuteji[20] sataji[21] bain bain-i cibhôrana.[22] hoina abagai[23] uge bui gesen tula. sai[24] mengderen[25] sandurin[26] ocibe.[27] nige iji durben duktui[28] bišio. yaraji[29] sandurci[30] ocit. gakca gôrban duktui[28] abci irebe. tundu nige[31] duktui[28] tasuldaji. ci basa hôrdun oci. saihan kiciye.[32] abagai iresen hoina. ci barahôyen uje gehu du.[33] harin man nai[34] kelesen-i todo ugei medekdehugei[35] dudunen gomodasar[36] ocibe.[27] odo boltala[37] basa iredui.[38] kun[39] jaruji teonigi[40] uktulya[41] gebeci.[42] basa jam du haragalduhôgei[43] bolbao[44] gene. im[45] butur jalhoo[46] yeoma basa bui yeo. erke ugei yamarhan bayartai kuurtei[47] gajar naduji[48] ocisen[49] buije.[50] cingdalan[51] ese jakirbala.[52] yur[53] bol-

---

[1] D medeku. — [2] D ujekune. — [3] Für elekleku či baitugai hat D: mangnai urcina bišio. — [4] Die Worte: uner jeksiji (= m. ǰiksiǰi) ujene bišio fehlen in D. — [5] D undu. — [6] D yeogenei. — [7] D bicikgi. — [8] D ireboo. — [9] D abhan, offenbar ein Druckfehler für abha, cf. BOBROWNIKOW § 257. — [10] D odulai. — [11] = m. iregē edüi; D iret ugei (f. BOBROWNIKOW § 252) — [12] D hat fälschlich kenai. — [13] Der Satz: odo boltala basa ire (= m. iregē) ugei fehlt in D. — [14] D hat dafür: teoni ileget abhôlba (= m. abh'ag'ūlba). — [15] D genei. — [16] D manai. — [17] D abunao. — [18] D tuge. — [19] = m. tomog'ō, D tomo. — [20] = m. tüdeǰi, D hat duteji. — [21] = m. sag'ātaǰi, D satuji. — [22] D cibhôrnai, = m. čibh'ag'ūranai. — [23] D abagai-yen. — [24] D saya — [25] D mekderen. — [26] D hat die richtige Form: sanduran. — [27] D ociba. — [28] D duktoi. — [29] = m. yag'āraǰi. — [30] D hat fälschlich sandurji. — [31] D bida nige. — [32] D kice. — [33] D gekudu. — [34] D manai. — [35] D medekdeku ugei. — [36] D gomodusar, = m. g'omodaksag'ār. — [37] D boltolo. — [38] D ire edui. — [39] D kumu. — [40] D teoniyigi. — [41] D uktuluya, m. oktolya. — [42] D gebecu. — [43] D hargalduhô ugei. — [44] D bolboo. — [45] D iyimi. — [46] = m. dsalh'ag'uu. — [47] Dieses Wort vermag ich nicht zu erklären: vielleicht ist es von kegūr in der Bedeutung: ‚Gespräch, Unterhaltung', abgeleitet? — [48] = m. nag'āduǰi. — [49] D ocisan. — [50] D boiza. — [51] D cindalun. — [52] D jakirhôna. — [58] D yeru.

hôgei.[1] iresen hoina. kulit[2] cingga jiye geji eldebele sai[3] sain. ugei bolbala[4] sursen[5] hoina tamtuk ugei bolona.

X.

Harbuna gekci. bidanai manju narin erkim kerek.[6] ujeku[7] du kimda gebeci. tam[8] olhô du keceo[9] baha. odo bolbaci. edur suni ugei tatasar.[10] numugi[11] teberiser[12] untahôn-i[13] cum baina bišio. keturkei sain du kurut.[14] nere garsan-i[15] tere cini kedun bui.[16] keceo[9] gajar hana gebele. nuro[17] šub šulun.[18] gem jem[19] ugei. muru[20] tubsin masi amur talbio.[21] ene dere[22] numu[23] hatao.[24] jebsek[25] garhô[26] ni sirun.[27] basa sumu toloji[28] onohô bolbala.[29] sai[30] mergen geji bolna.[31] abagai ci mini harbuhô gi[32] uje. uridas[33] saijirasan[34] ugei yeo. kerbe ayan[35] ugei gajar baibala.[36] bahan jaji[37] jala. cini harbuhô gi[32] yeo kelehu bui.[38] eokile[39] udesi erehei dan[40] itegeji otoga[41] hadana bišio. durim sain. masi dasci.[42] taibihô ni[43] basa arun.[44] ulus buguder[45] cini adali bolji cidabala.[46] yeo erine.[47] gakca numu[23] basa bahan julen.[48] sarahô[49] yeoma. bahan toktol[50] ugei. ene kedun gajari[51] sanan du abut[52] gasaji halabala. ha ocibaci[53] harbubala. sahar[54] ugei olan nas[55] garhôwas[56] biši. darukdahô yosu ugei baha.

---

[1] D bolhô ugei. — [2] = m. küligēt. — [3] D saya. — [4] D bolbele. — [5] D surusen, m. suruksan. — [6] Für harbuna gekci. bidanai manju narin erkim kerek hat D die verkürzte Lesart: harbuhô nige kerek. — [7] D ujekui. — [8] Nach Golstunski, *Wb.*, wäre dam zu lesen. — [9] = m. ketsegüü. — [10] = m. tataksag'ār. — [11] D nomuigi. — [12] tebereser, = m. teberiksegēr. — [13] D untahô ni. — [14] D kuret, = m. kürügēt. — [15] D garsan ni. — [16] D bii. — [17] D nuru, = m. nirug'ūn. — [18] = m. silug'ūn. — [19] gem jem ugei, fehlerfrei; jem findet sich in keinem der vorhandenen Wörterbücher. — [20] D muri. — [21] = m talbig'ū. — [22] = m. degēre. — [23] D nomu. — [24] = m. h'atag'ū. — [25] D jemsek. — [26] D garuhô. — [27] = m. sirügūn. — [28] Nach Golstunski, *Wb.*, wäre tuluji zu lesen. — [29] D bolbele. — [30] D saya. — [31] D bolnai. — [32] D harbuhôigi. — [33] D uridasu = m. urida-ētse. — [34] D saijirsan. — [35] D aya. — [36] D baihôna. — [37] = m. jig'āji. — [38] D keleku bi. — [39] = m. üglü, vgl. p. 350, 7; für eokile udesi hat D urun asagun (= m. örün esgün). — [40] D hat die richtige Form: erekeidun du. — [41] D odoga. — [42] = m. dasuji. — [43] D tabihôni, = m. talbih'u. — [44] = m. arig'ūn. — [45] D bukuder. — [46] D cidabele. — [47] D erinei. — [48] D julun, = m. dsügēlen. — [49] = m. sag'ārah'u. — [50] = m. toktal. — [51] D gajar. — [52] D hat die richtige Form: abat. — [53] D hat fälschlich ocaboci. — [54] = m. sag'ar. — [55] D olonasu = m. olan-ētse. — [56] = m. g'arh'u-ētse, D gargasu.

XI.

Abagai sine jil ike bayar bišio. jiye.[1] hamtu bayar boltugai. abagai soo.[2] yeokina.[3] abagai du sine jilin[4] yosor murgune.[5] yeo gehubei.[6] kuksin abagai bišio. murgurtei[7] bahana. jiye.[1] jingse[8] hadatugai. keo[9] urjitugei.[10] bayan ergun[11] boltugai. jiye.[12] bos.[13] desin[14] garci soo. belen jelen cinasan borsu[15] kedun ide. bi[16] gertes[17] edet[18] garla.[19] dangci[20] tim[21] catbeo.[22] nasun jaluu ulus unu ulusdek bišio.[23] erelehu buije.[24] uner[25] abagai yen gerte bi yeo erelehu[26] bui. hoorbala samin boltugai.[27] jiye.[28] cai kiget abcira.[29] abagai bi uuhôgei.[30] yundu. bi harin biši gajartu ociya gene.[31] ociltai gajar olan. martat dakiji ocihana.[32] biši kun[33] cuk gomodana.[34] abagai mun ideji bai.[35] bitegei ude.[36] amta abcihô bolbao. tim yosu bainuu.[37] eode nas[38] garal ugei boldak goo.[39] jiye.[1] joboba.[40] iret hob[41] hoosun[42] bolji. cai či[43] uusen[44] ugei. gerte kursen[45] hoina. sain-i asao.[46]

---

[1] D je. — [2] = m. sag'ū, D suuya. — [3] yeokina fehlt in D. — [4] D jiliyen. — [5] D murguye. — [6] D bietet hier eine abweichende Lesart und hat an Stelle von yeo gehubei (= m. yag'ūn geku bui): baigi. bida aha deo nuur (= m. nig'ūr) uuljesan (= m. ag'ūldsaksan) dusnai (= m. dag'ūsnai). beye judurat (= m. dsudurag'āt, dsüderegēt) yundu murguye genei. yamar uge gekci. — [7] D murgultei. — [8] Chines. Lehnwort: ting-tszĕ, der Rangknopf. — [9] D kubut. — [10] D urejitugei. — [11] D ôrgun = m. örgön. — [12] jiye fehlt in D. — [13] D abagai bos. — [14] D dešen, = m. degēksi, dēsi. — [15] Nach GOLSTUNSKI, *Wb.* II, 266, eine volkstümliche Form für bog'orsak. — [16] D bi sai. — [17] D gertesu. — [18] D hat die richtige Form idet. — [19] D garlai. — [20] = m. danči? — [21] D teimi. — [22] D catboo. — [23] D hat die abweichende Lesart: nasun jaloo (= m. dsalag'ū) ulus ôni (= ünü, ünüken) idet ôni ulusuduk bisio. — [24] Auch hier hat D die abweichende Lesart: ci lab ereleku boiza. — [25] D unen. — [26] D ereleku. — [27] Für hoorbala (= m. h'ag'ūrbala) samin (Druckfehler für samja) boltugai hat D die Lesart: uner idedui bolbala. harin abcire get ideku bisio. — [28] D je dusba (= m. dag'ūsba). — [29] D abci ire. — [30] D uuhô ugei (= m. ug'ūh'u ügei). — [31] D genei. — [32] D ocihona. — [33] D kumun. — [34] = m. g'omodonai, D hat fälschlich sumotunai. — [35] Für ideji bai hat D einfach ide. — [36] D namai gi bitegei ude. — [37] Für amtan abcihô bolboo. tim (= m. teimü) yosu bainuu hat D: amtan abji (Druckfehler für abci) othô bolboo yun (offenbar fehlt hier yoso). — [38] D eodanasu = m. egūden-ētse. — [39] D yeo. — [40] D joboba bisio. — [41] hob fehlt in D. — [42] = m. h'og'ōsun. — [43] D cigi. — [44] = m. ug'ūksan, D ooksen. — [45] = m. kürüksen, D kurusan. — [46] D sain-i asao ge.

XII.

Abagai bayar bišio. janggi taibihôdu[1] gargaba gene.[2] mun. ucugedur[3] ujehudu[4] namai tuhailaba.[5] dasilaolsan-i[6] ken bui. citanihôgei.[7] nige gabsigai[8] juwan da.[9] tundu cirik[10] uda[11] bainuu.[12] ugei. aba[13] uda baina. bi cini orondu jiye geji bodoba. togoson[14] otoga hadaji toktoba. bi yamar mergen cidaltai. nadasa[15] keceo[16] ulus barasi ugei. arga ugei oldana[17] geji bolnoo.[18] abuge[19] ecike yen[20] buyan nar[21] jol[22] bolji olhôni magat ugei. yeogehu bui.[23] ci yamar cagin kun.[24] jil udaba.[25] hoocin-i[26] bodobala.[27] tantai hamtu yabusan[28] ulus.[29] buri amban bolji. cini[30] hoina iresen jaluu[31] ulus cuk debsibe. camasa[32] erkim[33] bolba. yabudal bodobala. cirik tu yabuba. širha[34] olba.[35] odo basa tofohoto[36] du yabuna.[37] hošun[38] du camasa[32] garhôni ken bui. bi medebe. bi cini bayarin[39] sarhôt[40] uuhôwas[41] aihô buije.[42] undu[43] yeo baina.[44] uner oldabala.[45] sarhôt[40] či baitugai. bi cini kuselin[46] hanggalar[47] idesi barya.[48]

---

[1] D tabihôdu. — [2] D genei. — [3] D ucikdur. — [4] ujekudu. — [5] D tohailaba. — [6] = m. dasilag'ūluksan ni, D hat dasiololsani. — [7] D tanihô ugei. — [8] D gabsigai yen. — [9] = dem Mandschu juwan-i da, ein Anführer von zehn Mann. — [10] D hat die richtige Form cerik. — [11] = m. udag'ā. — [12] D bainao ugei yeo. — [13] D hat vor aba noch gakca. — [14] = m. tog'os-un, D togosiyan. — [15] D nadasu. — [16] = m. ketsegüü. — [17] D oldonai. — [18] D bolnao. — [19] D ubuge, = m. ebüge. — [20] D ecigeyen. — [21] D buyanar, = m. buyan-yēr. — [22] Für jol hat D mur. — [23] D yeo geku bui gekci. — [24] D kumun. — [25] D hat fälschlich utuba. — [26] = m. h'ag'ūčin. — [27] D bodobele. — [28] D yabuksan. — [29] D nugut. — [30] D basa cini. — [31] = m. dsalag'ū. — [32] D cimasu. — [33] D erkin. — [34] D šarha. — [35] Nach olba folgen in D die Worte: teim buget. — [36] D hat die richtige mong. Form tobhoto. — [37] D yabunai; es folgen dann in D noch die Worte: ci ugule. — [38] = m. h'osig'ūn, D hoošiyon. — [39] D bayari yen. — [40] D sarhat; in der Schriftsprache kommen beide Formen vor: sarh'ut und sarh'at. — [41] D oohasu, = m. ug'ūh'u-ētse. — [42] D boiza; es folgen darauf die Worte: geji. jormigar (= dsorimag'ār, dsorimak yēr) im (= m. eimü) kelesen boiza. — [43] D ondu. — [44] D bainai. — [45] D oldobala. — [46] D kuseliyen. — [47] = m. h'ang'al-yēr. — [48] D bariya.

XIII.

Alba[1] haji[2] yabuhô kun.[3] gakca eor eorin[4] tohai[5] ucarali[6] ujene[7] baha. jiya[8] mao[9] bolbala.[10] yuru[11] eoro du eoro.[12] ali kerek uje ujeser[13] butuhô[14] siham[15] baitala. onca[16] kun[3] du kusikdeji ursik garna.[17] jarim jur[18] sain desi[19] alhôsan[20] kun.[3] uner teoni[21] sanasan teši[22] bodosun[23] yosuwar[24] abusar[25] sanan du ulu neilehuni[26] ugei. niduwar[27] ujeser[28] ketu ketu debsina.[29] abagai enggeji kelene[30] bišio. mini sanan du tim biši.[31] gakca[32] jutkuhu[33] ulu jutkuhu gi[34] kelehu[35] buije.[36] kerbe gurugin[37] adali juger caling punglu ideji. jil daustala[38] yabuhô ugei bolbala.[39] harin bailgahôla jokiltai yeoma baha. debsihui gi[40] ereji bolnoo. gakca alban du kiciyehu[41] erkim.[42] nukut du[43] nairtai dere.[44] bitegei ubercilen[45] hani ugei bolhô.[46] kerek baibala[47] kun-i[48] atarhahô[49] ugei. tusiyaldusan-i[50] ujeji beye oroji sitkeku. uruksi šurgôji[51] yabubala. toktoji sain jerge du kurku buije.[52] debsihu ugei yosu bainuu.[53]

---

[1] D alban — [2] = m. h'agāǰi, h'āǰi. — [3] D kumun. — [4] = m. über über-ün, D eoru eoriyen. — [5] D tuhai. — [6] = m. učiral; D ucarili ist wohl ein Druckfehler. — [7] D ujenei. — [8] = m. dsayag'an, wofür auch ǰiyag'ān vorkommt; D hat dafür cak. — [9] D moo, = mag'ū. — [10] D bolhôla. — [11] D yeru. — [12] D uruu du uruu, = m. übere dü übere. — [13] = m. üdsegē üdseksegēr. — [14] D butuku. — [15] D ša-ham. — [16] D onco. — [17] D garnai. — [18] = m. dsur, D juru. — [19] = m. degēksi. — [20] = m. alh'uksan. — [21] D teonei. — [22] D deši, = m. degēksi. — [23] D bodosan, = m. bodoksan. — [24] D yosor, = m. yoso-bēr. — [25] = m. abuksag'ār. — [26] D nei-lekuni. — [27] D nidur, = m. nidü-bēr. — [28] = m. üdseksegēr. — [29] D debsinei. — [30] D kelenei. — [31] D teimi ugei. — [32] D gakca cini. — [33] D jutkuku. — [34] D jutkukui gi. — [35] D keleku. — [36] boiza. — [37] = m. kürüg-ün, D kurgin. — [38] = m. dag'ūstala, D doostala. — [39] bolbala fehlt in D; es folgt dann in D noch der Satz: saralaji gerte jirgaji soobala. — [40] D basa debsikuigi. — [41] D ki-ceku. — [42] D erkin. — [43] D hat die richtige Form nukut tu. — [44] = m. degēre. — [45] D hat fälschlich ubercilnei, wofür jedenfalls ubercile zu lesen ist. — [46] Die Worte: hani ugei bolhô fehlen in D. — [47] D baibele. — [48] D hat fälschlich ku-munai für kumuni. — [49] = m. atag'ārh'ah'u. — [50] D hat fälschlich tušamdusani. — [51] = m. sirg'uǰi. — [52] D boiza. — [53] Für debsihu ugei yosu bainuu hat D die ab-weichende Lesart: yagabaci jaidangdalulhô (wohl für dsaidangdag'ūlh'u) haoli ugei.

XIV.

Olan-i unggeresen kun.[1] tung[2] ure.[3] kun-i[4] jolgasan[5] du ab amarak bolot inak.[6] nige[7] gajara saogocaji[8] bicik toji[9] surhô uliger šugumjileku[10] bolbala.[11] masida bayarlana.[12] am[13] sam naran singgetele kelelcebeci[14] yadahô či[15] ugei. kun[16] du jahôla[17] jokihô gajar jagana.[18] surgahôla jokihô gajar[19] surgana.[20] erten nai[21] keregi[22] uduridun odogin[23] kun[16] du adalithaji. jalguši[24] tulgen uger[25] sain gajara[26] uduriduna.[27] basa masi urusiltei.[28] tein hamgaltai[29] kun nai gašun-i[30] ujesen du. darui beye ucarasan[31] adali cirmain. erke ugei cidahô cineger[32] tenggurken[33] hargaljina.[34] uner hir ugei[35] amurlinggoi[36] buyan[37] urgujihu[38] udugus[39] gehene.[40] imin[41] tula. kedun edur[42] alusalji[43] ujere[44] ocihu[45] ugei bolbala.[46] sanan du[47] demeile bolhôgei.[48] haocin[49] ulger[50] tu. nige kun[16] du buyan baihôla. gerin[51] hotala[52] kesigi[53] kurtene[54] gesen bišio. eonai[55] ger kurungge undurhô. keoket[56] acinar dekjihuni.[57] cum ebugen[58] kun nai[59] yabosan sain irugel[60] bišio.

---

[1] D olonai ongureksen kumun. — [2] D tong. — [3] D ôburu, = m. übere. — [4] D kumunai. — [5] D jolgokson. — [6] D inaktai. — [7] D nigen. — [8] = m. sag'ūtsag'āču, D sogoocaji. — [9] D tooji = m. tog'ōǰi, tōji. — [10] D šuugumjileku. — [11] D bolhola. — [12] D bayarlanai. — [13] Wohl ein Druckfehler für nam; D hat nam sim. — [14] D kelelcebecu. — [15] D baca yadahô cu. — [16] D kumun. — [17] D = m. ǰig'āh'ula. — [18] D janai = m jig'āna. — [19] D gajartu. — [20] D surganai. — [21] D erteni. — [22] D kerek. — [23] D odogeyen = m. odoki-yin. — [24] jalguši (= m. dsalag'ūs-i) fehlt in D. — [25] Nach uger folgt in D: uruhan-iyer (= m. uruh'an-yēr). — [26] D gajartu. — [27] D uduridunai. — [28] D urušultei, = m. ürüsiyēltei. — [29] D hat die richtige Form hagaltai. — [30] D kumunei gašuuni (= m. g'asig'ūn-i). — [31] D ucirasan, — [32] = m. činegē-bēr. — [33] D tengkurgen. — [34] D hargaljanai. — [35] D kir ugei metu. — [36] D amurlinggôi. — [37] D nige buyan. — [38] D urgujiku. — [39] ôtugus, = m. ütegüs. — [40] D gekune. — [41] D eimiyen. — [42] D odur. — [43] D hat richtig aluslaji. — [44] D hat die volkstümlichere Form ujeke. — [45] D othô. — [46] D bolhôla. — [47] D dur. — [48] D bolhô ugei. — [49] D hoocin, = m. h'ag'ūčin. — [50] D hat die richtige Form uliger. — [51] = m. ger-ün, D geriyen. — [52] D hotolo. — [53] D kesik gi. — [54] D kurtenei. — [55] D uunei, = m. egūn-ü. — [56] D kuuket. — [57] D denjiku ni. — [58] D obugen. — [59] D kumunei. — [60] = m. iregūl, D irul.

XV.

Abugen[1] amban erdem hôrca šub šulun.[2] aliba kerek iremekce. tedu[3] jui juiger sitkene.[4] basaci dotor[5] dotorhai[6] kun-i[7] tanina. sain mao gi[8] teonai[9] nidun du tung[10] endehu[11] ugei. alban du kiceltei aroohan[12] jalguši[13] saitur urusiyene.[14] debsihu[15] ularihô[16] gajar[17] kursen hoina.[18] uner tetkune[19] baitulana.[20] kerbejin alban du jalhooran[21] ikir cikir uran ujekdeji. joli erin yabuhô bolhôla. tundu barikdahôja[22] kice. oldosan gehu du.[23] kimda taibihô[24] haoli ugei. kelehu uge im. deoner edur[25] buri nidun hadasar ujeser[26] nada itegeji kun[27] boloya gene bišio. ergultei[28] gi erguhu[29] ugei. jakirultai[30] gi jakirhô ugei bolbala.[31] sain kun[27] yaji[32] šurgun[33] yabuhô. mao kun[27] yundu jalahana gene.[34] turulkin[35] sanan šudurhô.[36] ama sileo.[37] uge yabudal cib cike.[38] kun[27] cum bisireji sanan dagaji temecen urukšan[39] cirmain kuci barina.[40]

XVI.

Keokedi[41] tejiyehuni[42] ijaoras[43] kuksirehu du[44] belgeku[45] ucir. kubegun[46] bolosan[47] kun.[48] ecige eke yen joboji eleji tejiyesen[49] ku-

---

[1] D ubugun, = m. ebügen. — [2] D šob šoloon (= m silug'ūn). — [3] D todui. — [4] D siyitkenei. — [5] D dotoro. — [6] D hat die richtige Form todorhai. — [7] D kumuigi. — [8] D muugi. — [9] D tunai, = m. tegūn-ü. — [10] D tong. — [11] D endeku. — [12] aroohan, = m. arig'ūh'an, fehlt in D. — [13] D jaluši, = m. dsalag'ūs-i. — [14] D urušunei, = m. ürüsiyēnei. — [15] D debsiku. — [16] D ularahô. — [17] D gajartu. — [18] D hoino. — [19] D hat fälschlich detkunei. — [20] D hat die richtige Form batulanai, worauf noch gekenei folgt. — [21] = m. dsalh'ag'ūran. — [22] D hat die richtige Form barikdahôya: tundu barikdahôya kice, ‚der nehme sich in acht, daß er nicht von ihm ertappt werde'. — [23] D gekudu. — [24] D tabihô. — [25] D odur. — [26] = m. h'adaksag'ār üdseksegēr. — [27] D kumun. — [28] D urgultei. — [29] D urguku. — [30] D jakiraltai. — [31] D bolhôla. — [32] D yagaji. — [33] Wohl ein Schreibfehler für surgan; D hat surhôn. — [34] D genei. — [35] D turulkiyen. — [36] D sudurhô, = m. sidurg'u. — [37] D šilo, = m. silug'ūn. — [38] D cige. — [39] urukšan ist entweder eine Nebenform von uruksi, vorwärts, oder aber Gerund von einem davon abgeleiteten Verbum uruksiyâh'u oder uruksig'āh'u, das jedoch in keinem der vorhandenen Wörterbücher erwähnt ist. — [40] D barinai: es folgen in D dann noch die Worte: juutkuya (= m. ǰitküye) geku ugei ni nigenei mun ugei. — [41] D kuukedi. — [42] D tejiyeku ni. — [43] D ijoorasu, = m. idsag'ūr-ētse. — [44] D kuksirekui dur. — [45] belgeku scheint ein bloßer Schreibfehler zu sein; D hat die richtige Form beletku. — [46] D kubun. — [47] D bolosen. — [48] D kumun. — [49] D tejiksen.

mujulesen[1] kesigi sanabala.[2] urugin[3] kuksirehu[4] urit urisci[5] sain del[6] emusgul.[7] duratai yeoma gi ergun.[8] iniyemsuk[9] ciraitai[10] irao[11] uger bayarloltai.[12] kerbejin emushu[13] idehu[14] gi ajirhô ugei. ulushu[15] ulberihui gi[16] asaohôgei.[17] jam yabuhô kun tai[18] adali ujeji. abugedi[19] gasiraolhô[20] du kurgebele.[21] tariyalang[22] du eodebulsen[23] hoina.[24] yamar kuciyer[25] gasidal[26] uilabaci[27] yun tusa. unen sanan nas[28] garsan geji ken itegehu[29] bui. eleklehuwas[30] aiji hoorhô[31] ni buije.[32] yamar juiler duratai amtatai yeoma takibaci gi. sunesu ajirasan-i[33] ken ujebe. harin amitu[34] ulusun[35] ujekdel bišio. sunusun[36] du yeo[37] tusa bui. deoneser[38] ecike[39] eke ben nasujiba kuksireji munghaguraba geji demei tuibegemjin[40] albadaji ger hôbisan-i[41] cuk baina.[42] uge imin[43] kiridu kuret. kun[44] cinggeji gomodahô bolot. teciyedeltei.[45] im[46] jerge ulus. tenggeri[47] gajar aocilahôgei.[48] cithur[49] tenggeris buguder janakô yen[50] tula. yaji buyan nar[51] barahô bui.

---

[1] = m. kümüjigülüksen, D kumujioleksen. — [2] D sanabele. — [3] D urugiyen. — [4] D kuksireku. — [5] = m. ürisčü. — [6] D debel. — [7] D hat die richtige Form emuskul. — [8] D urgun. — [9] D inemsuk. — [10] D ciratai. — [11] D iroo, = m. iruu. — [12] = m. bayarlag'ūltai. — [13] D umusku. — [14] D idekui — [15] D ulusku. — [16] ôlberikuigi, = m. ülberekü, ülberkü. — [17] D asahôhô (wohl ein Druckfehler für asagôhô) ugei. — [18] D kumutei. — [19] D ubugedi. — [20] D hasiriolhô; gasiraolhô würde einer schriftmongolischen Form g'asirag'ūlh'u entsprechen, die jedoch in den Wörterbüchern nicht nachweisbar ist; die der Bedeutung nach entsprechende schriftmong. Form ist g'asig'ūdag'ūlh'u. — [21] D kurbala. — [22] D tarlang ist wohl ein Druckfehler für taralang. — [23] = m. ügēde boloksan; D hat dafür uda bolsan. — [24] D hoinu. — [25] D kucir. — [26] wohl = m. g'asig'ūdal; D hat dafür die bessere Lesart gašoodan = m. g'asig'ūdan. — [27] D oilaba cu. — [28] D sanasu, = m. sananētse. — [29] D itegeku. — [30] D kumunei eleklegesu (= m. eleglekü-ētse). — [31] = m. h'ag'ūrh'u. — [32] D boiza. — [33] D ajirsani. — [34] D hat fälschlich amidu. — [35] D ulusyen. — [36] D sunesun. — [37] D yun. — [38] Wohl ein Schreibfehler für teoneser = m. tegün-ētse-bēr. — [39] Wohl ein bloßer Schreibfehler für ecige. — [40] Entspricht dem m. düibegelekü oder düibegekü. — [41] = m. h'ubiyāksan. — [42] Der ganze Satz von deoneser bis cuk baina fehlt in D. — [43] D imiyen. — [44] D kumun. — [45] Für teciyedaltai ist nach GOLSTUNSKI, WB. III, 94, teciyadaltai zu lesen, welches aus tesči yadaltai entstanden ist; D hat auch die letztgenannte Form. — [46] D iyimi. — [47] D tengger. — [48] D oocilahô ugei, = m. ag'uučilah'u. — [49] D citkur. — [50] D janahôyen, = m. dsanuh'u. — [51] D buyanar, = m. buyan-yēr.

namar[1] uje. ike[2] udahô ni ha baina.[3] nidu írmehu[4] horondu.[5] teonai[6] keoket acinar murdasar[7] daoriyasar[8] irehu[9] bišio.

XVII.

Aha deo gekci. nige eke yen garsan[10] hara baga nas[11] hamtu idedek hamtu nadatai[12] yahudak bile.[13] tung[14] tus tus ugei. yamar elegisek[15] yamarhan inak bile.[13] uscu[16] ulam[17] iyer[18] salaburi[19] bolosan-i.[20] olangki[21] cuk eme tataburin[22] hatgôhô[23] ugen du[24] barikdat. ger bara[25] temecehu.[26] kundulen[27] kun-i[28] jabsarlahô ugen du oroji. eor eore[29] sanan barihôwas[30] boloson-i[31] ike[32] olan[33] bišio. yeobei[34] gehene.[35] edur[36] bolgan ene mao[37] abiyasun[38] uge gi[39] cingnasar[40] sanan du agôlamjin[41] dotora[42] dureng[43] durcu.[44] nigen caktu kuliceji yadat. darui karul[45] coogiyal[46] dekdehu[47] du kurci. uše[48] daisun sik bolji. sanaji uje. kurungge barabala. dakiji baigôlji bolna.[49] eme aldahôla. dakiji abci bolna.[49] aha deo yen dotorsan[50] nige gi[51] hokirahô bolbala.[52] mun gar kulin[53] nige hôgarasan[54] adali.[55] dakiji olji bolnoo.[56] kesik ugei du haya nige jobalang[57] tu kerek garcu[58]

---

[1] = m. nam-yē̆r, D hat namur. — [2] D yeke. — [3] D baini ist ein Druckfehler für bainai. — [4] D irmeku. — [5] = m. h'og'örondu. — [6] D teonei. — [7] = m. mürdeksegē̆r, D hat mooridasar. — [8] = m. dag'ūriyāksag'ār, D hat doreser. — [9] D ireku. — [10] D gargasani. — [11] D bahasu, = m. h'ara bah'a-ē̆tse. — [12] = m. nag'ādatai, D natji = m. nag'ātei. — [13] D bilei. — [14] D tong. — [15] D hat die richtige Form eligesek. — [16] D uscio. — [17] D ulum. — [18] = Instrum.-Suff. yē̆r; D hat dafür ayar. — [19] D salburi. — [20] D boloksani. — [21] D olonggi. — [22] D tataburi yen. — [23] D hathahô. — [24] D ugedu. — [25] D bara gi. — [26] D temeceku. — [27] = m. kündelen; D hat fälschlich kunduleng. — [28] D kumunei. — [29] = m. über über-ün, D eoru eoriyen. — [30] D barihasu = m. barih'u-ē̆tse. — [31] D boloksan ni. — [32] D yeke. — [33] D olon. — [34] D yun bi. — [35] gekene. — [36] D odur. — [37] = m. mag'ū. — [38] D abiyasuyen. — [39] D ugeigi. — [40] = m. čingnaksag'ar. — [41] = m. ag'uudamči. D hat dafür oocilan (= m. ag'uučilan) baiji. — [42] D dotoro. — [43] = m. dügǖreng. — [44] D durcu, = m. dügǖrčü. — [45] = m. keregǖl; das Wort fehlt in D. — [46] D hat die richtigere Form coogil, vgl. m. čig'ūkikü. — [47] D dekdeku. — [48] = m. üsiyē̆; D hat ušin. — [49] D bolnai. — [50] Ist wohl ein Schreibfehler; D hat richtig dotora. — [51] D nigeni. — [52] D bolhôla. — [53] = m. kül-ün, D hat kul. — [54] D hôgôraksan. — [55] D singgi. — [56] Nach bolnoo folgt in D: adalithabele. — [57] D jobolong. — [58] D garci.

irehule.[1] mun[2] aha deo sulbege tatana.[3] ami gujireji cirmain aracilahô buije.[4] kundulen[5] kun[6] cirekdegujei[7] geji jailaji jabduhôgei[8] baitala. cini tula[9] kucilene[10] geneo. eoni[11] ujebele.[12] aha deo du kurhu ni[13] ugei. kun[6] yundu eoni[14] kinaji sanahôgei[15] bui.

XVIII.

Nukuriji[16] hanilaya gebele.[17] erten[18] cagin[19] Guwan Jung. Boo Šu gi daoraiji[20] yabultai yeoma. ene hoyola[21] nigen edure[22] kere[23] yabuhô du.[24] jamin[25] hajaotai[26] nige altan ike[27] ulugei[28] baihôn-i ujet. hoyola harilcan nair taibitala[29] ken ken či teoji[30] abuhôgei.[31] orkiyat[32] yabumajin[33] nige tariyaci[34] oljat.[35] tende nige altan ike[27] ulugei[28] baina.[36] ci ociji abda[37] geji kelet. tere kun[38] yaran[39] ociyat[40] eribeci. yur[41] altan ugei. nige hoyar[42] tologaitai[43] mogai[44] ujet. ike[27] aigat. arciorar[45] mogai[44] gi cabciyat.[46] guicet barkilan[47] kelesen-i.[48] bi tan du yeo[49] usiye[50] baina.[36] hoyar[42] tologaitai[43] mogai[44]

---

[1] D irekule. — [2] D mun ku. — [3] D tatanai. — [4] D boiza. — [5] = m. kündülen; D hat fälschlich kunduleng. — [6] D kumun — [7] = m. cirügdegüdsei, D cirukduujei. — [8] D jabduhô ugei, vgl. m. jabtuh'u. — [9] D tulu. — [10] D kucilenei. — [11] D uni, = m. egün-i. — [12] D ujekule. — [13] D aha deo du kurku ni. — [14] D uuni. — [15] D sanahô ugei. — [16] Der Form nach könnte nukuriji Gerund. der Gleichzeitigkeit von nukuriku sein; da sich jedoch ein solches Verbum in den vorhandenen Wörterbüchern nicht nachweisen läßt, so ist wohl eher anzunehmen, daß hier ein Schreibfehler für nukurigi (nukuriyi, = m. nükür-i) vorliegt, umsomehr als auch D nukuraigi hat — [17] D gekune. — [18] D erte. — [19] = m. tsag-un, D cagiyen. — [20] D dooraji, = m. dag'ūriyāǰu. — [21] = m. h'oyag'ūla. — [22] D odur. — [23] = m. kegēre; D hat kere du. — [24] D yabuhôdu ujebele. — [25] = m. dsam-un, D jamiyen. — [26] D hajiotai, vgl. m. h'adsag'ū, h'adsau neben h'aǰig'ū. — [27] D yeke. — [28] D ulukui. — [29] D tabitala. — [30] = m. tegūǰü. — [31] D abhô ugei. — [32] = m. orkig'āt, D orkit. — [33] yabumajin ist vermutlich eine Nebenform für m. yabumaktsa, yabumači. — [34] D taraci. — [35] D ooljat, = m. ag'ūldsag'āt. — [36] D bainai. — [37] D hat dafür ab odo. Beide Formen sind rätselhaft. Ich nehme an, daß sie von einem Verbalkompositum ab-oth'u (vgl. m. abčirekü, abčirah'u) abgeleitet sind. Der chinesische Text lautet: 你去揀罷, D: 你去拿罷; die Mandschuversion hat einfach den Imperativ gaisu. — [38] D kumun. — [39] = m. yag'āran, yāran. — [40] D odot = m. odug'āt. — [41] D yeru. — [42] D hoyor. — [43] D tologoitu. — [44] D mogoi. — [45] = m. arčig'ūr-yēr. — [46] D hat dafür hoyor anggi cabcit. — [47] D hat die richtige Form barkiran. — [48] D kelekseni. — [49] D yun. — [50] D ušin.

gi altan ike[1] ulugei[2] geji hôdalar[3] nada kelet. arai mini amin-i[4] hokirasan[5] ugei gesen[6] baitala. tere hoyola itegehugei[7] hamtuda[8] gederge[9] bucet[10] ujehene.[11] mun keber altan baisar[12] cabcikdat[13] hoyar[14] kesek bolji.[15] Guwan Jung. Boo Šu tus tus niyejet[16] hagas teoji[17] abat yabula.[18] tere tariyaci[19] hoosun[20] garar[21] harila[22] gedek bile.[23] erten[24] cagin[25] ulus kun tai[26] hanilahô yosu[27] im[28] bišio. ene uge[29] jadagai uliger bolbaci.[30] odo[31] cigin[32] jabšan nigi[33] ujet aci gi. martadak ulus tu durim demdek[34] bolgaji[35] bololtai yeoma sanji.[36]

XIX.

Cini surhôini[37] tere age biši yeo. tere gekci. uuta nai[38] dotorki[39] sibuge bahana. kejiye bolbaci.[40] erke ugei ujur[41] garna.[42] ucir[43] yeo gehene.[44] turulki kundu cikimai.[45] ikele[46] surci. yabuhana[47] yosotu.[48] ašilhana[49] kemjiyetei.[50] alban du[51] nige amiyer[52] yabuna.[53] gerte[54] nige janggar[55] aji turune.[56] uner[57] bicihan či gem ugei. ecige eke du acilaltai. aha deo den[58] amarak. tere[59] dere[60] nukur hanil du maši elsek. ken ken či bolba. tundu[61] nige kerek

---

[1] D yeke. — [2] D ulukui. — [3] = m. h'udal-yēr. — [4] D amin ni. — [5] D hokiraksan. — [6] D geksen. — [7] D itegeku ugei. — [8] D hat teoni hamtuda. — [9] D gedurge. — [10] D hat die richtige Form bucat = m. butsag'āt. — [11] D ujekene. — [12] D baisar = m. baiksag'ār — [13] D cabcikdun. — [14] D hoyor. — [15] Nach bolji folgen in D noch die Worte: gajar tur baihô gi. — [16] D nicit, offenbar = m. nidsegēt. — [17] = m. tegūjü. — [18] D yabulai. — [19] D taraci. — [20] = m. h'og'ōsun. — [21] = m. g'ar-yēr. — [22] D harilai. — [23] D bilei. — [24] D erte. — [25] = m. tsag-un, D cagiyen. — [26] D kumutei. — [27] D yoso. — [28] D eimi. — [29] Auf uge folgt in D kedui. — [30] D bolbacu. — [31] D odokin, = m. odoki. — [32] D hat die richtige Lesart: cagin. — [33] D jabsaigi (m. dsabsiyān). — [34] D hat die richtige Form temdek. — [35] D bolgoji. — [36] = m. aksan ajig'ū. — [37] D surhôni. — [38] D uutani, = m. ug'ūta. — [39] D dotoro ki. — [40] D bolbacu. — [41] D ujuur = m. üdsügūr. — [42] D garnai. — [43] D ocir. — [44] D gekene. — [45] = m. čigimai. — [46] D yekele. — [47] D yabuhôna. — [48] D yosutu. — [49] cf. m. ag'āsilah'u. — [50] D kemjitei. — [51] D alban dur bolbele. — [52] D amir, = m. ami-bēr. — [53] D yabunai. — [54] Auf gerte folgt in D baibule. — [55] = m. dsang-yēr. — [56] D turunai. — [57] D uneri, was dem m. ünerü (neben üner, üneren) entsprechen würde. — [58] = m. degēn. — [59] D ene. — [60] = m. degēre. — [61] tundu fehlt in D.

goihana. kuliyeji ese abubala bolna.[1] jiye gebele.[2] arga ugei beye ciramaiji[3] cini orondu ciramaina.[4] ese butubegem[5] baihô yosu ugei. imin[6] tula ken tundu[7] kundulehugei.[8] ken oiracaya[9] gehu[10] ugei.[11] buyantai ulus burhan umurna gesen[12] bišio. im[13] butur kun[14] talar turuji hoosuwar[15] barahô habei.[16] tenggeri erke ugei buyan soyorhahô[17] bahana.

XX.

Tere abagai gekci. man nai hoocin[18] ail bišio. harasar ujeser[19] ususen[20] keoket.[21] kecinen[22] edur aluslaji. odo sonosbala[23] ja[24] ugei saijiraji tusimel bolba gene.[25] urida bi harin idegehusik sejiklehusik[26] bile.[27] hoina[28] nukutas[29] asaobala.[30] uneren aji.[31] eoni ujebele.[32] sana[33] uhal[34] baibala.[35] kerek erkebiši butune bišio.[36] harin nasun seoder[37] tu ugei gesen[38] uge hôdal[39] ugei aji.[31] abagai yen uge mun.[40] tim[41] bolbaci.[42] mun teonai[43] ebugedin[44] barasi ugei sain yabudaltai tula. sai[45] ene metu cidaltu[46] keo[47] turube. nomohon bolot sain. surhô asaohô[48] du duratai. harbuhô namnahô aliba ere yen erdem nasuna[49]

---

[1] D bolnai. Im Schriftmong. wird bolba im Sinne von ‚und damit gut', ‚damit basta' gebraucht. — [2] D hat jiye gebele gesen du. — [3] D cirmaiji. — [4] D cirmainai. — [5] D hat ese butubegem bolbele. — [6] D eimiyen, = m. eimü-yin. — [7] D teoni. — [8] D kunduleku ugei. — [9] D orceye boloya. = [10] D geku. — [11] Auf die Worte: geku ugei folgt in D: ugulcku balamat — [12] gesen fehlt in D. — [13] D iyimi. — [14] D kumun. — [15] = m. h'og'ōsug'ār, D hosar. — [16] D habi, = m. h'abi für h'amig'ā bui. — [17] D suirhôhô. — [18] = m. h'agūčin. — Die Worte: man nai hoocin ail bišio fehlen in D; dafür steht hier bida vor harasar als Subj. des Satzes. — [19] = m. h'araksag'ar üdseksegēr. — [20] D usuksen. — [21] D hat keoket bisio. — [22] Wohl = m. keǰiyēnen; D hat die abweichende Lesart: aluslaji kecinen jil. — [23] D sonoshôla. — [24] D hat die richtige Form jai. — [25] D genei. — [26] D itegeku sik sejikleku sik, ‚halb glaubte ich es, halb zweifelte ich daran'; vgl. in Betreff des Suffixes sik BOBROWNIKOW, § 113. — [27] D bilei. — [28] D hoinu. — [29] D nukudesu, = m. nüküd-ētse. — [30] D asaohôla. — [31] = m. aǰug'ū. — [32] D ujekule. — [33] D sanan. — [34] D hat dafür uhan = m. uh'ag'ān. — [35] D baihôla. — [36] Die Worte: kerek erkebiši butune bišio fehlen in D. — [37] = m. segūder. — [38] D gese ist ein Druckfehler für gesen. — [39] D hodal. — [40] Statt der Worte: abagai yen uge mun hat D tere cinggeji. — [41] D teimi. — [42] D bolboco. — [43] D teonei. — [44] D ubugedin. — [45] D saya. — [46] D cidaltai. — [47] D kubuun. — [48] D asahôdu. — [49] D nasu ni.

kiri ugei ikele[1] surci. enggin[2] ucara[3] gerte baibala.[4] gakca[5] bicik ujehuwas[6] biši. demei gajar tan[7] nige alhôm či yabuhôgei.[8] tere či[9] baitugai. alban nai kerek tu bolbala.[10] kiciyenggui[11] bolgomjitai. oljatai[12] jabšatai[13] gajar bolbala.[14] yur[15] oiratohôgei.[16] ene cohom buyan hariyasan[17] ger tu[18] magat ulemji[19] bayashôlang bui gesen uliger tu[20] neilesen[21] baha.

XXI.

Manai dotora[22] bišio. ci kerbe biši ulus yeo. namaigi ujeji irebele.[23] darui nebte[24] basa yeogeji medeolne. halga[25] du kurci iremekce. darui hoiši ocisen-i.[26] gerin[27] kun[28] namai[29] gerte ugei gesen[30] ugen du[31] aorlabao.[32] yagaba ucirin[33] gargaji kelehugei[34] bolbala.[35] yaji[36] olji medehu.[37] ene ucara[38] bidanai nige dora[39] abagai nar ijiliget[40] joos[41] nathô[42] kuren[43] boshaji.[44] munuken[45] iriji amaldat[46] namaigi arga ugei oci[47] gene.[48] mini beye cule ugei gi[49] medehugei[50] yeobei.[51] gente gente[52] alba kurci irehui gi[53] tung boljo[54] ugei. teo-

---

[1] D yekele. — [2] = m. eng-ün, D hat fälschlich anggiyen. — [3] = m. učira. — [4] D baihôla. — [5] g'akca fehlt in D. — [6] = m. üdsekü-ētse; D hat ujekesu tedui biši — [7] Für tan ist wohl dan zu lesen; D hat dafür tung. — [8] D yabuhô ugei. — [9] D terecu. — [10] Für bolbala hat D basa masi. — [11] D kicekui — [12] D oljotai. — [13] = m. dsabsiyātai. — [14] D bolhôla. — [15] D yeru. — [16] D oirdahô ugei, worauf noch die Worte: eoni ujekene folgen. — [17] D hôraksan = m. h'uriyāksan. — [18] D tur. — [19] D ôlemji — [20] tu fehlt in D. — [21] D neileksen. — [22] D dotoro. — [23] D irekule. — [24] In D folgen auf darui nebte die Worte: orohô boize, die in der Handschrift offenbar nur versehentlich ausgelassen sind. — [25] D halgan, = m. h'ag'ālg'a. — [26] D ociksoni. — [27] = m. ger-ün, D geriyen. — [28] D kumun. — [29] D namai gi. — [30] D geksen. — [31] D ugedu. — [32] = m. ag'ūrlabao, D ooralaboo. — [33] D hat die richtige Form uciri. — [34] D keleku ugei. — [35] D bolbele; es folgen darauf in D die Worte sanabala ci. — [36] D yagaji. — [37] D medeku. — [38] = m. učira — [39] D doro. Das Wort entspricht hier dem chines. 羣 und dem mandsch. feniyen, Herde, Schar, doch vermag ich es in keinem Wb. in dieser Bedeutung nachzuweisen. — [40] Offenbar = m. ijilidügēt. v. ijilitkü. — [41] D jos, = m. dsog'ōs. — [42] = m. nag'āth'u. — [43] D kure, = m küriyē, küriyēn — [44] D boshoji. — [45] D hat dafür sahana. — [46] D ama aldat, = m. amaldag'āt, ama aldag'āt. — [47] D ot. — [48] D genei. — [49] D ugei ji, worauf ci folgt. — [50] D medeku ugei. — [51] D yun bi. — [52] D genete genete, = m. genette. — [53] D irekui ji. — [54] = m. boldsag'ā, boldsog'ā, boldsoya, boljiyā.

neser[1] caji[2] šajin ike[3] cingga. haya[4] nige kerek garcu[5] irebele.[6] noori[7] ha bolgana.[8] teimin[9] tula aorlabala aorlatugai.[10] bi nasuda ocisen[11] ugei. gerin[12] ulus tu jakisan-i.[13] ken ken namaigi eriji irebele. gerte ugei geji kele gesen. sanamsur[14] ugei cini beye iresen[15] du. tenek bolot[16] mun yosuwar[17] keleji ilegeget.[18] sai[19] oroji nada kelebe. tundu bi yaraji[20] kun[21] jaruji nekelgehene[22] guicesen ugei gehu[23] du. mini dotora[24] kungkuitele[25] bolba. uner haši yaši bolhô gi medehu[26] ugei bolba.

XXII.

Manai hoyola[27] ugas[28] sain nukur bolot. odo basa kedun jerge uruk bolji. níliyet[29] jil oljosan[30] ugei tula. bi cirigin[31] gajaras[32] surge[33] hariji iret. teonigi[34] eriji jolgoya[35] gehene.[36] kerektu tordat[37] tung ese oljoba.[38] ucugedur[39] ayantala teonai[40] gerte kurci asaohana.[41] neoji[42] ike[43] udaba. odo siyoo giyei[44] barun[45] beiyen[46] torio[47] du saoji[48] baina gene. kelesen yosuwar[49] ociji[50] ujehene.[51] dalda nigôca[52] gajar mun baini.[53] eode[54] hagasar[55] bui. gerin[56] ulus taodahana.[57]

---

[1] Elativ-Instrumental = tegǖn-ētse-bēr, D hat teonesu. — [2] = m. tsag'āji (neben tsag'ādsa). — [3] D yeke. — [4] D haya du. — [5] D garci. — [6] D irekule. [7] D nuuri = m. nig'ūr-i. — [8] D bolganai. — [9] D imiyen. — [10] D oorlabacigi oorlatugai (m ag'ūrlah'u). — [11] D odoksan. — [12] = m. ger-ün, D geriyen. — [13] D jakiji. — [14] D hat die richtige Form sanamsar. — [15] D ireksen. — [16] D bolut. — [17] D yosor. — [18] D ilgeget — [19] D saya. — [20] = m. yag'āraji. — [21] D kumun. — [22] D neguuleksen du — [23] D geku. — [24] D dotoro. — [25] D kungguitele. — [26] D medeku. — [27] D hoyoola, = m. h'oyag'ūla. — [28] D ugasu, = m. ug-ētse. — [29] D nelen, = m. neliyēn neben neliyēt. — [30] D ooljasun, = m. ag'ūldsaksan. — [31] D cirigiyen, = m. tserig-ün. — [32] D gajartu. — [33] = m. süürge, sürge, fehlt in D. — [34] D teoniyigi — [35] = m. dsolg'aya. — [36] D gekune; es folgen darauf in D, dem chines. Texte entsprechend, die Worte: sanamsar ugei, die im obigen Texte offenbar nur durch ein Versehen ausgelassen sind. — [37] D tordun; vgl. m. torduh'u neben tordah'u. — [38] D ooljaba, = ag'ūldsaba. — [39] D ucikdur, cf. m. ütsügedür. — [40] D teonei. — [41] D asuhana. — [42] = m. negūji. — [43] D yeke. — [44] D giyai; siyoo giyei = chines. 小街. — [45] = m. barag'ūn. — [46] D beye. — [47] = tog'ōrig'o, torio. — [48] = m. sag'ūji — [49] D yosur. — [50] D hat dafür bedereji otci. — [51] D ujekene. — [52] D nigooca, = m. nig'ūtsa. — [53] D bainai; baini ist offenbar nur ein Schreibfehler. — [54] = m. egūde, egūden. — [55] = m. h'ag'āksag'ār. — [56] D geriyen. — [57] D hat die richtige Form doodahana = m. dag'ūdah'ana.

tung cime ime[1] ugei. basa ude[2] toksiji niliyet[3] daodasar.[4] nige yabu[5] yadasan[6] emeken garci irele. ejen mini gerte ugei. biši gajar ocila[7] gebe. cini[8] noyan[9] hariji iresen hoina[10] kele. bi ujehe[11] irebe gehudu.[12] tere cike[13] dulai[14] bolot. tung sonoshô biši. tundu bi arga yadat ail bicihan puse nas[15] bir[16] eriji mini ociji ujesen[17] yabudali bicigon[18] taibiba.[19]

XXIII.

Abagai mordo.[20] bi cimas[21] jailasan bišio. jobaji[22] basa booji[23] yeokina.[24] yamar uge bui. ese ujebele yahôbei.[25] bi niliyet[26] holas[27] darui cimai ujesen bolot. morilasar[28] unggerehu[29] yosu bainoo.[30] abagai gerte oroji saohô ugei yeo.[31] mun bišio.[32] bida ese jolgosar[33] ike[34] udaba. bi oroji bahan saoya.[35] ebeo.[36] teduire[37] juil cecek tarisan[38] bainoo.[39] basa ucinen altan jagasu tejiyesen[40] aji.[41] čileo gar[42] kisen[43] aola[44] basa sain. sanan kurusen-i masi uran.[45] jerge jerge du[46] cum durim yangjutai.[47] ene bicigin[48] ger uner ceber yeoma.[49]

---

[1] = m. čimegē imegē; für cime ime hat D cime anir. — [2] = m. egūde, egūden. — [3] D nelen, = m. neliyēn neben neliyēt. — [4] D doodasar, = m. dag'ūdaksag'ār. — [5] D hat die richtige Form yabun. — [6] D yadaksan. — [7] D otlai. — [8] Vor cini hat D noch bi. — [9] D noyon. — [10] D hoinu. — [11] D ujeke. — [12] D gekudu. — [13] D hat die richtige Form cikin. — [14] D dulei. — [15] D putsesu (= chines. 舖子). — [16] D biyir. — [17] D ujeksen. — [18] Für bicigon ist wohl biciyet zu lesen; D hat biciyet. — [19] D talbiba. — [20] = m. morda. — [21] D cimasu. — [22] D joboji. — [23] = m. bag'ūji. — [24] D yeogenei. — [25] D yahôbui, = m. yag'āh'u bui. — [26] D nelen, s. XXII, 23. — [27] D holasu. — [28] = m. morilaksag'ār. — [29] D ungguruku. — [30] Nach bainoo folgen in D noch die Worte: ene ayantala bisio. — [31] Für abagai gerte oroji saohô ugei yeo hat D die abweichende Lesart: mini gerte dariji (= m. tag'āriji) bahan soohô boize. — [32] bišio fehlt in D. — [33] = m. dsolg'aksag'ār; D hat jolgosarai. — [34] D yeke. — [35] D suuya. — [36] D ebei. — [37] D tedui dere, = m. tedüi degēre. — [38] D tariksan. — [39] Für bainoo hat D bolot, worauf die Worte: basa kesek kesek cuk ulairaji delgerebe folgen. — [40] D tejiksen, = m. tejiyēksen — [41] = m. ajig'ū. — [42] D ciluugar, = m. čilag'ū-bēr. — [43] = m. kiksen; D hat merkwürdigerweise cisen. — [44] D oola, = m. ag'ūla. — [45] Die Worte: sanan kurusen-i masi uran fehlen in D. — [46] D jergetu. — [47] Hier folgen in D die Worte: yun sain. bicik umsisen (= m. ungsiksan) culun du (= m. čilug'ā-dur) oithari satultugai gekunei. abagai oroji suuya. — [48] = m. bičig-ün, D bicigiyen. — [49] yeoma fehlt in D.

haišan[1] ujebeci[2] haišan[1] talamjitai.[3] yuru[4] man nai[5] bicik ungsiltai[6] gajar mun baha. gakca gomodahôni[7] nada tedui nukur hani ugei. gakcar bicik surbala[8] demeile uithartai.[9] eondu yeo keceo[10] gajar bui. ci ese jiksibele. bi cimadu bara bolji irebele yamar bui. tenggebele[11] nada tusatai bolba. jalabaci[12] harin irehu[13] ugei geji jobahô[14] baitala. uner irebele. mini jabšan[15] buije. jiksiku yosu basa bainuu.[16]

XXIV.

Anghan teoni julgahô[17] du. kun[18] tai[19] adabasi[20] elgisek[21] amarak baina.[22] teonai[23] jang kereltei[24] onggutei.[25] ama ujugur[26] hôrca[27] sain.[28] jokiji[29] kuseji ujesen. yaji[30] olji tuntei hanilna[31] geji. ama dan[32] urgunjide[33] maktadak bile.[34] hoina nukurlet. nige gajartu joroldoji[35] yabusar.[36] teonai yabusan neite keregi[37] kinabala. ekle[38] nige sidurhan[39] kun[18] biši gele.[40] jasaburitai hôdal keceo.[41] teonai[42] unen hôdali[43] hanasa[44] nocokdana.[45] tim[46] bolot sana uki.[47] kun[18] du sain gajar oldakdahôgei.[48] ama[49] ujugur[50] cimatai saihan hanilana[51] gebeci.[52] ecine[53] gajar hoblahô ni keceo. teonai[23] baci du oroba gehule[54] ele bolona.[55] odo bolbaci[56] teonai[23] gar tu hoorlasan[57] kun[18]

---

[1] D hašan; = m. h'aisi. — [2] D ujebecu. — [3] D dalamjitai, = m. dag'ālamjitai. — [4] D yeru. — [5] D manai. — [6] D ongsiltei. — [7] D gomdahô ni. — [8] D surbele. — [9] D oithartai. — [10] = m. ketsegüü. — [11] = m. tein gebele; D teikule. — [12] D jalabacu. — [13] D ireku. — [14] D jobohô. — [15] = m. dsabsiyān. — [16] D bainoo. — [17] D jolgohô. — [18] D kumun. — [19] D tei. — [20] D adabisi, cf. m. adabasi neben adabisi. — [21] D elgisek; offenbar = m. elsek. — [22] D bainai. — [23] D teonei. — [24] D hat die richtige Form gereltei. — [25] = m. ünggetei. — [26] D ujuur. — [27] D horca. — [28] D sain du. — [29] Statt jokiji hat D bi uner. — [30] D yagaji. — [31] D hanilnai. — [32] = m. dag'ān. — [33] D hat die richtige Form urguljide. — [34] D bilei — [35] D jooruldaji = m. dsug'ūralduji. — [36] = m. yabuksag'ār. — [37] D kerek gi. — [38] D hat die richtige Form egele. — [39] = m. sidurg'u. — [40] D gelei. — [41] D hat jasaburitai keceo (= m. ketsegüü) hodal keceo. — [42] D teonei. — [43] D hodali. — [44] D hanasu, = m. h'āna-ētse. — [45] D nocokdanai. — [46] D teimi. — [47] D ôki, = m. üki. — [48] D oldohô ugei. — [49] D aman. — [50] D ojoor. — [51] D hanilnani ist wohl ein Druckfehler für hanilanai. — [52] D gebecu. — [53] Für ecine hat D dalda. — [54] D gekule. — [55] D bolnai. — [56] D bolbacu — [57] D hoorolaksan.

kerbe cuken geneo. hôrugar[1] toloji[2] baraši ugei bui. eondu nukudut teoni durathô bolbegem.[3] cuk halak geji tologai[4] ulu cinhu ni[5] ugei. gadar[6] cagan dotor hara gekci ni.[7] uner aimin[8] uluši keleji. uner jul mini sain. sanan[9] taibiji[10] aklaga bolgahô ugei bolbala.[11] teonai[12] urahan[13] du ulu unahô bileo.[14]

XXV.

Jang cini dan[15] joriktai. cidahôgei[16] bolbala[17] darui baitugai. kun nai[18] kerek[19] kuliyeji abat. basa butuji[20] cidahôgei.[16] bain bain argôrlan[21] satahôn-i[22] yamar sanan bui. enggeji[23] yabubala.[24] nukut basa yaji[25] cini uge gi[26] itegehu[27] bui. lab ahai ci medekdehugei[28] buije.[29] bi[30] cini tula iciltei yeoma. ene singgi angharahôgei[31] satahôwar.[32] harin unen yabudali gargaji tundu keleji oget.[33] kun[34] basa gori aldarat biši gajara goiji[35] ocihu[36] baha.[37] ene cini yamar uge bui.[38] kerek geci[39] tung cime ugei baitala. darui bahan udabaci[40] yana.[41] tere či baige.[42] cohomhan keregin[43] ejen cirmaihôgei[44] bolot. cini ene uridas[45] šabdasan-i[46] yamar yosu bui. ali kerek ucarabala naribcilahô[47] dere[48] basa naribcilat. toktol[49] sanan olosan[50] hoina. sai[51]

---

[1] = m. h'urug'ūn-yēr. — [2] = m. tug'ālaǰi. — [3] D bolbogem. — [4] D tologoi. — [5] D cinkuni, = m. činükü. — [6] = m. g'adag'ār, g'adār. — [7] Nach gekcini folgen in D die Worte: kun nai jusu (= m. ǰisu) dotoro gesen ni. — [8] aimin ist offenbar ein Schreibfehler für eimin; D hat iyimi. — [9] D sana. — [10] D talbiji. — [11] D bolhôla. — [12] D teonei. — [13] = m. urah'a, Schlinge als Vogelfalle: D hat dafür urg'a = m. urg'a, Schlinge zum Einfangen von Pferden. — [14] D bilio. — [15] D dang. Dem Sinne nach ist dan die richtige Lesart. — [16] D cidahô ugei. — [17] D bolhôla. — [18] D kumunei. — [19] D kerek gi. — [20] D boteji. — [21] Ein m. Verbum arg'urlah'u vermag ich nicht zu belegen, sondern nur ein Adj. arg'ul, langsam; wohl aber gibt es ein Verbum alg'urlah'u. D hat algoorhan = m. alg'urh'an. — [22] = m. sag'ātah'u ni, D satuhôni. — [23] D ene eigeji. — [24] D yabubele. — [25] D yagaji. — [26] D ugeigi. — [27] D itegeku. — [28] D medekdeku. — [29] D boize. — [30] Auf bi folgt in D yeru. — [31] D anggarahô ugei. — [32] = m. sag'ātah'u-bēr, D satahar, worauf noch baitugai folgt. — [33] D ugut. — [34] D kumun. — [35] D goihai — [36] D othô. — [37] D baha bisi. — [38] Die Worte: ene cini yamar uge bui fehlen in D — [39] D hat die richtige Form geji. — [40] D udabacu. — [41] D yahanai. — [42] Wohl ein Schreibfehler für baigi; D hat baitugai. — [43] D keregiyen. — [44] D cirmaihô ugei. — [45] D uridasu. — [46] = m. šabdaksan ni, D šabadasuni. — [47] Vor naribcilahô hat D noch erke ugei. — [48] = m. degēre. — [49] = m. toktal; D hat fälschlich tokton. — [50] D oloksan. — [51] D saya.

yabuji bololtai yeoma. tan nai[1] adali haši kerek nocosar[2] darui bolna[3] geji keleji bolnuu.[4] jang mini turulki eimu[5] keceo baha. kerbe keregin[6] magat oldahôgei[7] bolot. tologai[8] darat[9] ci enggeji[10] yabu kele gebeci. bi yuru[11] enggeji[10] yabuši ugei bišio. mini[12] uge[13] itegebele. teonigi kuliyektui[14] ge. ese[15] itegebele teonigi[16] biši duratai kunes[17] guyugat[18] sitci[19] yabu ge. ken teonigi[16] haji[20] baina.[21]

XXVI.

Ci medehugei.[22] ene cuk nasun jaloo[23] ider cak bahana.[24] nige kedun uda gašun[25] idesen hoina. usen[26] amta simta[27] barana.[28] yeogehene.[29] bi urida abultuhôdan[30] ike[31] duratai. edur bur[32] bolbasuraji[33] yabudak bile. aha mini gida[34] du mergen. arban ilio[35] kun[36] baibaci. tundu[37] haldaji cidahôgei.[38] im[39] bolot. hoina harin nige keceo kun[40] ucarasan[41] bišio. mini nagacu yen gerte toshon nas[42] nige taitagar kun[36] ireji. ildu[43] du sain. hoyola[44] kelelceser[45] tengseji[46] ujeye geji. tus tus mese bariyat[47] alalduna.[48] aha mini teonigi[16] tung sanandu abhôgei[49] bišio.[50] nebte jidar[51] teonai[52] jiruken[53] tesin[54] hathôna.[55] tere taitagar yur[56] ajirahôgei[57] yarma[58] či ugei. ildu yen esiyer[59] damnat. mini aha yen jida yin[60] ujuri[61] tasulat[62] nige

---

[1] D tanai. — [2] = m. notsoksag'ār. — [3] D bolnai. — [4] D bolnao. — [5] D iyimi. — [6] D keregiyen. — [7] D olduhô ugei. — [8] D tologoi — [9] = m. darug'āt. — [10] D iyigeji. — [11] D yeru. — [12] Vor mini hat D noch tere. — [13] D uge gi. — [14] D kulektui. — [15] D kerbe ese. — [16] D teoniyigi. — [17] kumunesu. — [18] D goigat; cf. m. g'uih'u neben g'uyūh'u. — [19] D siyitci, = m. süitči? — [20] = m. h'ag'āji. — [21] D bainai — [22] D medeku ugei. — [23] = m. dsalag'ū. — [24] D baha. — [25] = m. g'ašig'un. — [26] = m. übesüben. — [27] Fehlt in D. — [28] D baranai. — [29] D yuu gekene. — [30] D abulduhôdan, = m. abultah'u dag'ān. — [31] D yeke. — [32] D buri. — [33] bolbosuraji. — [34] D jida. — [35] D ileo, = m. ilegüü. — [36] D kumun. — [37] Für tundu hat D: teoni beyedu oira. — [38] D cidahô ugei. — [39] D iyimi. — [40] D kumun gi (sic!). — [41] D ucaraksan. — [42] D toshanasu, = m. tosh'o-ētse. — [43] Vor ildu du stehen in D die Worte: kul togolang. — [44] D hoyoola = m. h'oyag'ūla. — [45] = m. kelelceeksegēr. — [46] teiseji. — [47] D barit — [48] D alaldunai. — [49] D abhô ugei. — [50] Nach bišio folgen in D die Worte: nai taibihô yabudal mun ugei. — [51] = jida-bēr, D hat jider. — [52] D teoni. — [53] D jureken. — [54] D teišan. — [55] D hathôhana. — [56] D yeru. — [57] D ajirahô ugei. — [58] Offenbar von m. yag'ārah'u, eilen, abgeleitet, cf. m. yag'āramak. — [59] = m. esi-bēr, D išer. — [60] D yen. — [61] D ujuuri, = m. üdsügūr-i. — [62] D tasulun.

kesek tasuraba. mini aha jida tatahô yen uridar kujun[1] der[2] keduin[3] ildu taibiji[4] baina.[5] sai jailaya getele.[6] mini[7] aha yen haolai gi[8] habcilat nigente saijikdat niliyet[9] hola orkikdaba.[10] terun nes[11] ike[12] urme[13] hariji. yur[14] surhôn-i[15] baiba. eoni[16] ujehene.[17] ene altan delekei der[18] cidaltai ulus cuhak ugei bišio.

XXVII.

Kerbe[19] eldeb yeoma du cuk hairalaji narilaji bolbala.[20] sai aji turuhu[21] yosun bišio. bi[22] cimagi ese kelebele. bi basa teshugei.[23] ideji baraši ugei buda amu gi.[24] gerin[25] kun du[26] ukci ideolbele sain[27] bišio. sanan durar goo nai dotora.[28] ashahôni. ene yumbei.[29] cini sanan du basa amur bainuu.[30] ci dang buda idehun-i[31] medebeci gi. buda amun nai[32] berke ni medehugei.[33] tariyacin[34] nar yamar jobaji[35] judeji yabusar[36] sai ende kurue bišio. ni mukulik gebeci. kilbarhana[37] olnoo.[38] tereci baitugai. bida tim[39] bayan kun[40] adali. eonigi[41] idet teonigi[42] sanaji. sanagar hôdalduji[43] abat. hairlal[44] ugei demei[45] suitkehuni[46] biši. aman du yeo baraši bui. idehudan[47] yeo kurhu[48] bui. odo im[49] baisar.[50] kesigan[51] barahôwas[52] biši. yamar baibaci daoshô[53] ugei. ebugen nai[54] uge. arbilaji idebeole[55] amu elbek.

---

[1] = m. küdsügūn. — [2] D dere, = m. degēre. — [3] D keduyen. — [4] D tabiji, cf. m tabih'u neben talbih'u. — [5] D bainai. — [6] D gebele. — [7] Vor mini steht in D noch tundu. — [8] = m. h'ug'ūlai; D holarigi. — [9] D nelen. — [10] D urkikdabu, worauf noch die Worte: kedu kedun alhômin adak tu orkiyat kubketele unaba. — [11] D teruunasu, = terigūn-ētse. — [12] D yeke. — [13] D hat die richtige Schreibung urma. — [14] D yeru. — [15] D surhô. — [16] D oni — [17] D ujekene. — [18] D dere, = m. degēre. — [19] Fehlt in D. — [20] D bolbola. — [21] D turuku. — [22] Fehlt in D. — [23] D teskugei. — [24] D amuigi. — [25] D geriyen. — [26] D kumundu. — [27] D mun sain. — [28] D dotoro. — [29] D yumbi, = m. yag'ūn bui. — [30] D baineo. — [31] D idekuini — [32] D amunai. — [33] D medeku ugei. — [34] D tarici. — [35] D joboji. — [36] D yabuksag'ār. — [37] D kilbarhan. — [38] D olonao. — [39] D timi. — [40] D kumun — [41] D eoniyigi. — [42] D teoniyigi. — [43] D hôdulduji. — [44] D hairalal. — [45] D dimi ugei. — [46] D suitkeboni ist offenbar ein Druckfehler. — [47] D idekuden, = m. idekü degēn. — [48] D kurku. — [49] D iyimi. — [50] = baiksag'ār. — [51] D kesigen = m. kesik yen. — [52] = m. barah'u-ētse, D barahasu. — [53] D dooshô = m. dag'ūsh'u. — [54] D ubugene. — [55] D idebele.

hôriyaji[1] emusbeole[2] hôbcasu elbek geji. cini kesik buyan kecinen[3] bui. kerbe ene butur arbilahôgei[4] jaruji yabubala. kice. udasan hoina. beye ulbaraji[5] yabuhô dan. ci gomodabaci gi[6] oroitosan[7] bišio.

XXVIII.

Aliba ulus jao[8] nasujibaci.[9] mun akšan jaora[10] cak baha. jaosu[11] munggu gi bing beki hadagalaji yeokina.[12] ene tur baikci beye.[13] yuru[14] jeodelhu[15] singgi. cenggel cini ha bui.[16] darui tedui[17] caktu barahô[18] beye bišio. kuksiredui[19] horondu[20] idehugei emushugei bolbala.[21] yasu sirbusu hatao[22] bolosan[23] hoina. emusbeci[24] yangse[25] garhôgei.[26] idebeci[27] amtan oldahôgei[28] bolot.[29] harin keokedin[30] ayan[31] uyeji aji turuhun-i[32] cini tere[33] yeo bahatai gajar bui. dan ci ketureci[34] suitkehugei[35] bolbala baraji. oljisan-i bodot.[36] bahan cenggeldubeci.[37] yuru[14] bololtai yeoma. ene uge ci namaigi medet[38] kelesen yeo.[39] esekule[40] juger taji[41] kelesen bui.[42] bi uner elbek delbek bui bolbala.[43] cenggeldubeci[44] basa juitai[45] bahan. biši ulus adali ike[46] et tawar[47] jaosu[11] munggu baihô biši. namaigi yeogar cenggelduhu[48] bui.[49] namaigi uri kiri[50] jiyelet[51] emushu[52] geneo.

---

[1] D horaji. — [2] D umusbule. — [3] = m. kejiyēne. — [4] D arbilahô ugei — [5] D ulbariji; die richtige Form müßte ulburaji lauten — [6] D gomodobacigi. — [7] D oroitosun. — [8] D joo, = m. dsag'ūn. — [9] D nasujibacu. — [10] D joora = m. dsag'ūra. — [11] D hat die richtige Form jos = m. dsog'ōs. — [12] D yeo gene. — [13] D hat turuku beye. — [14] D yeru. — [15] D joodulku, = m. dsegūdelkü. — [16] D habui. — [17] D todui. — [18] D barhô. — [19] = m. köksiregē-edüi, cf. BOBROWNIKOW § 248. — [20] = m. h'og'ōrondu. — [21] D ideku ugei umusku ugei bolbele. — [22] = m. h'atag'ū. — [23] D boloksan. — [24] D umusbecu. — [25] D yangdse, = m. yangdsu. — [26] D garhô ugei. — [27] D idebecu. — [28] D oldohô ugei. — [29] bolot fehlt in D. — [30] D kuukediyen. — [31] = m. aya. — [32] D turukuni. — [33] D hat tere cini. — [34] D hat die richtige Form ketureji. — [35] D suitgeku ugei. — [36] = m. bodog'āt; D hat bodon. — [37] D cenggeldubele. — [38] D medun, = m. meden. — [39] Für yeo hat D bolbao. — [40] D esegule; es folgen dann noch die Worte: medeku ugei du. — [41] = m. tag'ǟji. — [42] Für bui hat D bolbao. — [43] D bolbola. — [44] D hat fälschlich cenggeldubacu — [45] = m. dsüitei: D hat joitai. — [46] D yeke. — [47] D tabar. — [48] D cenggelduku. — [49] D boi. — [50] D hat die richtige Form siri. — [51] D jelet = m. dsegēlegēt. — [52] D umusku.

esekule ger bar[1] hôdaldat[2] idehu[3] geneo. cini ene uger yabubala. et bara suitkeser[4] barasan hoina. nigente seoresu aldat ukubele sai bololtai yeoma. tumen du nigente ese ukubele. basa goltai[5] baisar[6] yaji[7] aji turuhu[8] bui. tere caktu harin camas[9] gôyubeci.[10] ci basa haihôrhô gejio.

XXIX.

Enedur ken irebeo.[11] abagai gertes[12] garsan cicao.[13] hoyor kun[14] ujehe[15] irebe. abagai gi debsibe bayar[16] geji. bayar kelehei[17] irebe.[18] ken garci kerebe.[19] bi halga[20] du joksosan bile. abagai mini gerte ugei. noyot oroji sao[21] gehene.[22] tung orohô biši. soorge[23] harila.[24] yamar metu kun.[14] yamar jangtai. nige ni mahalak.[25] abagai gas[26] bahan undur. teksi nuurtei.[27] bitao sahaltai. bulteger nidutai.[28] ulabir[29] cirantai.[30] nuge[31] ni uner iniyeltei.[32] bujar ni tung tamtuk ugei. gakca nidu bolot kilgar.[33] barcigir barcaiji.[34] bujigir sahaltai. taltalkilaji nada kelelcehene.[35] bi arai geji iniyetu[36] aldaba. tere mahalak ni[37] bi medebe. ene nige ken bui. bi teonai[38] nere omok asaosan bile. nada nijet[39] jiming[40] bicik uldebe.[41] bi abcirat[42] abagai du ujuulye.[43] halna.[44] ene samja[45] hanas[46] irebe. ci teonigi[47] bitegei

---

[1] D bara = m. barag'ā, barā. — [2] D hôduldat. — [3] D ideku. — [4] = m. süitkeksegē̄r. — [5] = m. g'ooltu. — [6] = m. baiksag'ār. — [7] = m. yag'ā̌ji. — [8] D turuku. — [9] D cimasu. — [10] D goibacu. — [11] D irebe. — [12] D gertesu. — [13] = m. čitsau, D cacuu; es folgt darauf in D noch dagaldagar. — [14] D kumun. — [15] D ujeke. — [16] bayar fehlt in D. — [17] D keleke. — [18] D erebe ist ein Druckfehler. — [19] kerebe ist wohl ein Schreibfehler, D hat richtig kelebe. — [20] = m. h'ag'ālg'a. — [21] = m. sag'ū; D hat suuya. — [22] Für gehene hat D geji nai taibibasu. — [23] = m. süürge, sürge. — [24] D harilai. — [25] D mahalik, = m. mih'alak, mih'alik. — [26] = m. abag'ai-ētse; D hat abagai nasu. — [27] = m. nig'ūrtai; D hat beye teksi. nuurtei bituu (= m. bitegǖ) sahaltai. — [28] D nidutei. — [29] D ulabur, cf. m. ulābur, ulābir. — [30] D hat die richtige Form ciraitai. — [31] = m. nügǖge. — [32] D iniltei. — [33] = m. kilag'ār, kilār. — [34] Es folgen in D dann noch die Worte: cohor yaling. — [35] kelelcekene. — [36] D inedu. — [37] ni fehlt in D. — [38] D teoni. — [39] = m. nidsegēt, D nijit. — [40] Chinesisches Lehnwort: chih-ming. — [41] = m. üldebe, D hat oldobo. — [42] D abci iret. — [43] = m. üdsegǖlüye, D ujoolya. — [44] D hat die richtige Form halak: halna ist offenbar nur ein Schreibfehler. — [45] D samji; cf. m. samdsa neben samaji. — [46] D hanasu, = m. h'amig'a-ētse. — [47] D teoniyigi.

saba ugei geji uje. beye hajagai či bolba. bir der[1] gaigôi.[2] dotortai.[3] teonigi[4] durasbala. ken ken či mededek. keduin nere abusan[5] kun[6] bišio.

XXX.

Ci basa mordot edui[7] yeo. unu[8] managar mordono.[9] aca[10] kusge[11] cuk jegeji jasaji. daosba.[12] gakca kunesu munggu bahan dutao.[13] bari[14] barihô kimda kunese[15] uihu[16] ni keceo gesen uge gi.[17] enedur[18] bi saya[19] dulba.[20] nuur[21] jubciji[22] eldeb gajara jiyeleji[23] bederehene[24] uldahôgei.[25] arga yadat abagai yen dergede irebe. munggu či bolba. dangnalga či bolba. nada bahan tusalahô ajiyamu. gedergu[26] iresen hoina. urtek[27] kulusu tai[28] tolji[29] bariya. jabšal[30] du cini iresen-i[31] kiritei. bahan satabala.[32] mun hojimdahô[33] bolna. munuken toshos[34] kedu[35] lang munggu abci iresen. basa kereklet edui.[36] ci hagas abciji[37] kerekle. ci[38] uusen[39] hoina. dengseleji cimadu ukguye.[40] ci ene anghan uda[41] hair[42] yabuna[43] bišio. mun. camadu[44] nige yabudal[45] keleye. holacilaji yabuhô yosu.[46] nukut tu nairtai ebtei

---

[1] D dere = m. degēre. — [2] D gaigoi. — [3] Es folgen in D noch die Worte: kerek tu keceo (= m. ketsegüü). — [4] D teoniyigi. — [5] D abuksan. — [6] D kumun. — [7] D mordo edui (= m. mordog'ā edüi) ist die richtigere Form, da edüi nicht mit dem Gerund., sondern mit dem Partizipium auf -g'a, -ge verbunden wird; statt mordot edui müßte es sonst mordot ugei heißen. — [8] = m. ünü, üne; D hat uno. — [9] D mordonai. — [10] = m. ačig'ā. — [11] D hat die richtigere Schreibung kusku = m. küske, küskü. — [12] = m. dag'ūsba, D doosba; es folgt dann noch in D jabduba. — [13] = m. dutag'ū, D dutuu. — [14] Auch D hat bari, doch liegt in beiden Fällen zweifellos ein Schreib- resp. Druckfehler für bars vor. — [15] D kunesu. — [16] D hat die richtige Form goihô. — [17] D ugeigi. — [18] D ene odur tu. — [19] D sai. — [20] = m. dag'ūlba, D doolaba. — [21] = m. nig'ūr. — [22] = m. dsübčiǰi; D hat irrtümlich joboji. — [23] D jeleji = m. dsegēleǰi. — [24] D bederekene, cf. m. bederikü. — [25] D oldahô ugei. — [26] D gedurgu = m. gedergü, gedürgüü. — [27] D urtuk = m. ürtük, ürtek. — [28] D kulustuigi. — [29] D tuluji = m. tülüji. — [30] D hat die richtige Form jabsiyan. — [31] D iresen ni. — [32] = m. sag'ātabala. — [33] D hojimtuhô. — [34] = m. tosh'o-ētse, D toshosu. — [35] D kedun. — [36] D hat die richtige Form kerekle odui (= m. kereglegē edüi), cf. oben, Anm. 7. — [37] D abci. — [38] D cai; ci ist wohl ein bloßer Schreibfehler. — [39] = m. ug'ūksan. — [40] D ukuye — [41] = m. udag'ā. — [42] Ich vermag dieses Wort nicht zu erklären; D hat dafür gere (= m. gegēre), dem bigarame der Mandschuversion entsprechend. — [43] D yabunai. — [44] D hat bi cimadu. — [45] D yabudali. — [46] D yoson.

jici doora[1] alban uluši.[2] gada[3] doto[4] geji ilgal ugei nige adali urusiye.[5] tedu[6] munggu olhô jaosu[7] oljitai[8] gajar bui bolbala. nuur erkim. bitegei[9] gar urtu bol. cinggeku bolbala. ikede[10] nere aldar tu holbokdono. abagai yen sanaolasan.[11] altan has[12] adali uge bišio. bi jiruken[13] du jiruji.[14] yasun du seilji[15] temdekleye.

XXXI.

Abagai kejiye toshos[16] irebe. bi ireser[17] niliyet[18] edur[19] bolba. abagai yen iresen-i yur[20] oro[21] sonosan[22] ugei. sonosan begem.[23] basa ujeji irehu[24] bile. bidanai[25] saosan[26] ail ure.[27] basa alban nu[28] beye. sonosan[22] ugei ni mun buije.[29] tanai tariya[30] ha bui. goolin[31] tertege[32] Bajeo yen hariyatu gajar baina.[33] Hatun gool yeo. biši. Kunege gool. ene jil tendeki tariya[30] yamar baina.[33] sain. maši elbek ike hôraji.[34] urida uyer baoba.[35] basa gangtaba[36] gekci. tere com[37] coo[38] uge baha. itegeji bolhô ugei. ubercu[39] juili[40] baitugai. hara burcagin[41] une ja ugei kimda baina.[33] arban kedun jaosa[42] du[43] nige sin[44] oldono. kedun jil mun im[45] butur ugei bile. uner yeo.[46] mun. abagai jici kerbe gerin[47] kun[48] jarubala.[49] mini tulu[50] kedun tahar[51] hara burcak hôdalduji[52] abci ire. kedun lang munggu kereklehui gi[53] saitur[54] bodoji nada kelet.[55] bi abusan beyeren toga yosuwar[56] abagai du munggu kurgeye. mun.[57] cini gerte kedu kedun

---

[1] D dora. — [2] D hat alban uluši. — [3] = m. gʿadagʿā. — [4] = m. dotogʿā, das zwar nicht belegbar ist; vgl. jedoch dotogʿātu. — [5] D urušu. — [6] D tedui. — [7] D jos = m. dsogʿōs. — [8] D oljotui. — [9] D bitugei. — [10] D yekede. — [11] = m. sanagʿūlaksan, D sanulasan ni. — [12] D hasun. — [13] D jureken. — [14] D hat fälschlich jaruji. — [15] D siyilji, cf. m. seilükü, seilekü, seilkü. — [16] = m. toshʿo-ētse. — [17] = m. ireksegēr. — [18] D nelen (m. neliyen, neliyet). — [19] D odur. — [20] D hat bi yeru. — [21] D oro, cf. m. oro neben ori. — [22] D sonosusan. — [23] = m. sonosuksan bügem, D sonosbogem. — [24] D ireku. — [25] D hat ciuggeji bidanai. — [26] D sooksan. — [27] = m. übere. — [28] D albano. — [29] D boize. — [30] D tara. — [31] = m. gʿool-un, D goliyen. — [32] D tertaiki, cf m. tertege, terteiki. — [33] D bainai. — [34] D hôraji baina. — [35] D booba, = m. bagʿūba. — [36] = m. gangdaba. — [37] D cum. — [38] D cuu, = m. tsoo. — [39] D uburoo. — [40] D joili. — [41] D bureagiyen. — [42] D jos = m. dsogʿōs. — [43] D tu. — [44] D šing. — [45] iyimi. — [46] D unerio. — [47] D geriyen. — [48] D kumun. — [49] D jarubele. — [50] D tola, = m. tula. — [51] = m. tagʿar. — [52] D hôdulduji. — [53] D kereklekuigi. — [54] D saidur. — [55] D kele. — [56] D yosar = m. yoso-bēr. — [57] D mun bišio.

mori uyaji baina[1] bišio.[2] ene juitai.[3] bidanai ende keceo uner abhôwar.[4] tendese hôdalduji[5] abci irebele. nige hôbi jabsilta olona[6] bišio.

XXXII.

Abubala nige sain mori hôdalduji[5] ab. tejiyehudu[7] basa bahatai yeoma. yurunde[8] bordohô bišio.[9] ene hašang mori tejiyeji[10] yeokina.[11] abagai ci medehu[12] biši. ucugedur[13] abcirat[14] bi darui hota[15] gadana[16] abciyat.[17] unuji ujele unuji bolhô yeoma. hatarihô[18] ni tubsin. dobtolhô ni hôrdun. namnahô du yuru[19] nehu[20] orohô[21] jang ugei. garin[22] jorgor[23] tatai[24] yeoma. ene ujehene.[25] ci mori gi[26] tanihôgei[27] sanji.[28] sain mori bolbala. kul batu holo[29] ayan du cidaburitai. aba du bolbasun.[30] ang du duratai. tulub sain bolot gabsigai. ene cohom ider jaloo[31] ulus sadak[32] aksat[33] unumajin.[34] tere cini yuru[19] harcagai.[35] itulge.[36] singgi nudun du[37] dulan[38] yeoma baha. ene mori cini hobahai yeoma. šudu[39] kuksin bolji. urul[40] či basa nabtaiji. kul kuci ugei. dang buturihu.[41] cini beye basa nuser.[42] tung camadu[43] jokihôgei.[44] enggebele yahadu[45] sain. nigente hôdalduji[5] abuba. doldoji[46] tejiyehuwas[47] biši. nada[48] basa yaral[49] alba ugei.

---

[1] D bainai. — [2] Es folgen in D nach bišio noch die Worte: teim bolbele. — [3] = m. dsüitei. — [4] D hat abhôr orondu. — [5] D hôdulduji. — [6] D olnai. — [7] D tejikudu. — [8] D yuruden, cf. m. yerüde. — [9] Nach bišio folgen in D noch die Worte: burcak suitna (= m. süitne) bišio. — [10] D tejiji. — [11] D yeogene. — [12] D medeku. — [13] D ucikdur. — [14] D abci iret. — [15] D hoto yen. — [16] D gada = m. g'adag'ā. — [17] D abcit. — [18] D hatarhô. — [19] D yeru. — [20] D neku = m. negēkü. — [21] D urguku = m. ürgükü, ergükü. — [22] = m. g'ar-un, D gariyan. — [23] D jorigar, = m. dsorik-yēr. — [24] = m. tag'ātai. — [25] D ujekene. — [26] D moriyigi. — [27] D tanihô ugei. — [28] D senji; = m. aksan aǰig'ū. — [29] D hola. — [30] D bolboson. — [31] = m. dsalag'ū. — [32] = m. sag'ādak. — [33] Gerund. v. aksah'u. — [34] D unumaijin. — [35] D hat fälschlich harcagan. — [36] D itulke. — [37] D nodundu. — [38] = m. dulag'ān? — [39] D šidun. — [40] = m. urug'ūl. — [41] D buduriku. — [42] = m. nüser, D nooser. — [43] D cimadu. — [44] D jokihô ugei. — [45] = m. yag'āh'udu. — [46] Vielleicht = m. dulduitči? — [47] = m. tejiyekü-ētse, D tejigesu. — [48] Vor nada steht in D esebele. — [49] = m. yag'āral.

holo[1] ayan[2] kihu[3] jarulgan[4] ugei baitala. nomohan[5] bolbala.[6] darui nada jokihô bišio. yuru[7] yabugar[8] yabuhôwas[9] dere[10] baha.

XXXIII.

Ene bulgan dahô puse nas[11] abusan noo.[12] puseli[13] naiki biši. sumes[14] hôdalduji[15] abusan-i.[16] kedun lang gar[17] abusan-i.[18] ci juger taji[19] kele. ene cini yabaci[20] gôrban jun[21] lang[22] kurku buije.[23] ene mini[24] hoyor jun[25] lang gas[26] nemeser[27] hoyor jun taibin[28] lang du kurusen hoina.[29] hôdalduji[15] ukbe.[30] une cini yundu eimu[31] kimda aji. urida ene butur yeoma. yakibaci[32] tabun jun[33] lang gar[34] sai oldohô baha. ene cinî[35] ungge[36] hara. nolortai[37] juilusen-i[38] basa neigen bolot. jaha habi ni[39] usu ter teksi.[40] gadarin[41] dorgo[42] jujan.[43] sine[44] artai yangzetai[45] yeoma. cohomhan cini beyedu neileolji[46] kilgebeci.[47] mun ene singge[48] sain ugei baha.[49] abagai basa ene adali nige[50] bui bile. mini tere dahô yeo tocahô[51] gajar bui. juger nige dahô nai[52] nere baha.[53] usu ni[54] eleji. ungge ni[55] hôbilji. gadašan emusji[56] bolhôgei[57] bolji. tenggebele punglu[58] abusan[59] hoina.

---

[1] D hola. — [2] D ain. — [3] D kiku. — [4] D jarulga. — [5] D nomohon. — [6] D bolbele. — [7] D yeru. — [8] = m. yabugʻan-yēr oder yabagʻan-yēr. — [9] = m. yabuhʻu-ētse, D yabuhasu. — [10] = m. degēre. — [11] D pudsesu. — [12] D hat abha yeo, eine Form, die ich nicht zu belegen vermag. — [13] D pudseli, = cf. chin. pʻu-tszĕ-li. — [14] = m. süme-ētse, D sumesu. — [15] D hôdulduji. — [16] D abha ni. — [17] = m. lang-yer. — [18] D absan. — [19] = m. tagʻāji. — [20] = m. yagʻābači. — [21] = m. dsagʻūn; für gôrban jun hat D nayan. — [22] Für lang hat D lang munggu. — [23] D boize. — [24] Die Worte ene mini fehlen in D. — [25] Für hoyor jun hat D tabin. — [26] D langgasu munggu nasa. — [27] = m. nemeksegēr. — [28] Für hoyor jun taibin (wohl Druckfehler für tabin) hat D jiran. — [29] Für kurusen hoina hat D kuret — [30] D ukbo. — [31] D iyimi. — [32] D yakibacu. — [33] Für tabun jun hat D jun. — [34] D langgar. — [35] Die Worte ene cini fehlen in D. — [36] D unggu. — [37] = nogʻōraltai, D noriolta. — [38] D juileseni. — [39] D habinai; ich vermag dieses Wort nicht zu belegen. — [40] Nach teksi folgen in D noch die Worte: teim buget. — [41] = m. gʻadar-un. — [42] D turgo, = m. torgʻan, torgʻon, torgʻa. — [43] = m. dsudsagʻān. — [44] D hat sine sonin. — [45] = m. yangdsutai, D yanjatai. — [46] = m. neilegūlji, D neilulji. — [47] D kilebeci. — [48] D hat die richtige Form singgi. — [49] Auf baha folgen in D noch die Worte: mini temdelesen ni (= m. temdegleksen). — [50] D hat nige dahô. — [51] D tocohô, = m. togʻātsahʻu. — [52] dahô nai fehlt in D. — [53] D bahana. — [54] D ôsuni. — [55] D ungguni. — [56] = m. gʻadaksi emüsči, D gadakšan umusei. — [57] bolhô ugei. — [58] D bunglu = chin. 奉祿. — [59] D absan.

basa nige sain nigi abuhôgei[1] yeo. wai. yeo hatasan.[2] bi bolbala. utalsen[3] jurhe[4] ukusen[5] kun bolji. nada yangser[6] kerek ugei. gakca dulan[7] bolbala baraji.[8] ta bolbala cohom ider jaloo[9] ulus desin debsihu[10] cak bišio. ali altan yamun[11] hôral[12] gajartu. sain saihan yangzer[13] cimekleji goyoji[14] emusbele.[15] harin juitai baha.[16] bi kerbe sain nigi[17] emusbele.[15] yangze[18] oldohôgei[19] bolot. harin beyedu ta[20] ugei. tereči baitugai. man nai[21] cirigin[22] tušimet alba. basa[23] sain del[24] hôbcasu[25] du jokihôgei.[26] baricasi[27] hoocirasan[28] elesen yeoma emusbele.[15] harin mandu ike[29] jokiltai yeoma baha.

---

[1] D abhô ugei. — [2] = m. h'ataksan? — [3] = m. ütelüksen. — [4] = m. jirüke. — [5] = m. üküksen. — [6] = m. yangdsu. — [7] = m. dulag'an. — [8] Der ganze Passus von bi bolbala bis bolbala baraji fehlt in D. — [9] D jaluu. — [10] D debsiku. — [11] D jamiyin. — [12] D horal. — [13] D yangjar. — [14] D goyuji, = m. g'uyūji. — [15] D umusbule. — [16] Der oben in D fortgelassene Passus (s. Anm. 8) ist hier eingeschoben, jedoch in der etwas abweichenden Form: nadu basa yamar yangze genei. gakca haluhan (= m. h'alag'ūh'an) bolbole baihô boize. — [17] D naiki. — [18] D jangja. — [19] D oldohô ugei. — [20] = m. tag'ā, tā. — [21] D mini. — [22] = m. tserig-ün, D cirgiyen. — [23] basa fehlt in D. — [24] D debel. — [25] D hôbcasun. — [26] D jokihô ugei. — [27] D bari casi = m. bari tsāsi. — [28] = m. h'ag'ūčiraksan. — [29] D yeke.

(Fortsetzung folgt.)

Die Provincia Arabia von R. E. Brünnow, A. v. Domaszewski und J. Euting.[1]

Von

Alois Musil.

Im Jahre 105 machten die Legionen Trajans der Selbstständigkeit des blühenden Nabatäerreiches ein Ende. Das alte Moab und Edom, welches seit dem 5. Jahrhunderte v. Chr. von den kaufmännischen Nabatäern beherrscht worden war, bekam jetzt neue Herren und wurde zu einer römischen Provinz, welcher man den stolzen Namen ‚Provincia Arabia‘ beilegte. Sie umfaßte durchaus nicht ganz Arabien, sondern nur einen in seiner größten Ausdehnung 50 *km* breiten Landstreifen, dessen Westgrenze die el-Ḳôr- الغور, Totes Meer- بحر لوط und el-ʿAraba- العربة Senkung bildete, während die Südgrenze am Roten Meere stets schwankte.

[1] Auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisenden beschrieben von RUDOLF ERNST BRÜNNOW und ALFRED V. DOMASZEWSKI.

Erster Band, *Die Römerstraße von Mâdebâ über Petra und Oḏruḥ bis el-ʿAḳaba.* Unter Mitwirkung von JULIUS EUTING.

Mit 276, meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 4 Tafeln in Heliogravure, 2 Tafeln in farbigem Lichtdruck, 3 großen und 1 Übersichtskarte des Ostjordanlandes, 1 große Karte und 20 Kartentafeln von Petra, 10 Doppel- und 1 einfachen Tafel mit nabatäischen Inschriften nach Vorlagen von JULIUS EUTING und 2 Doppeltafeln, 272 Zeichnungen und Plänen und 24 Umrissen in Zinkotypie und 13 Deckblättern in Lithographie nach Vorlagen von PAUL HUGUENIN.

Straßburg, Verlag von KARL J. TRÜBNER, 1904. 4°, XXIV. 532.

Dies Provincia Arabia genannte Gebiet wollte BRÜNNOW mit DOMASZEWSKI und EUTING „nach einem einheitlichen Plane durchforschen und sämtliche Ruinen vom vergleichenden Gesichtspunkt aus behandeln und sie auf ihren Ursprung hin untersuchen (VIII)‘. Zu diesem Zwecke unternahm BRÜNNOW mit DOMASZEWSKI im Jahre 1897 und im Jahre 1898 auch mit EUTING zwei Reisen in dieses Land.

Ihre Forschungen erstreckten sich nicht auf die ganze Breite der Provinz Arabia, sondern nur auf ihre östliche auf der Hochebene gelegene Hälfte, und auch auf dieser nicht in ihrer ganzen Länge, sondern nur auf den nördlichen Teil. Nur einmal verließen sie die Hochebene und begaben sich in die Schluchten des Westgebirges, um die Hauptstadt des Nabatäerreiches — das großartige Petra — zu untersuchen.

Das durchforschte Gebiet kann man wieder in zwei Teile scheiden: in den nördlichen bis wâdi el-Ḥasa وادى الحسى (nicht el-Ḥaṣa) und den südlichen bis zur ḫirbet eṣ-Ṣadaḳa خربة الصدقة. Die Bearbeitung des nördlichen Teiles weist reichhaltigere Resultate auf, so daß man sich ein ziemlich treues Bild davon entwerfen kann. Der südliche Teil muß unter schwierigen Verhältnissen durchreist worden sein, weshalb auch die Ergebnisse knapper ausfielen, die gleichwohl durch die Aufnahme von Odruḥ اذرح und insbesondere von Petra hohen wissenschaftlichen Wert besitzen.

Was BRÜNNOW, DOMASZEWSKI und EUTING in dem von ihnen bereisten und durchforschten Gebiete geleistet haben, ist großartig, und man kann mit Recht sagen, daß es vor ihnen niemand geleistet hat.

Dieses bezeugt das vorliegende Werk und dies kann auch ich aus meiner eigenen Erfahrung bestätigen.

Das von BRÜNNOW und DOMASZEWSKI durchforschte Gebiet macht nämlich einen Bruchteil desjenigen Gebietes aus, welches ich kartographisch aufgenommen, topographisch, ethnographisch und epigraphisch zu durchforschen bemüht war. Die Grundlage des BRÜNNOW'schen Werkes bilden die Reisen vom Jahre 1897 und 1898. Ich hielt mich in diesem Gebiete auf im Jahre 1896, 1897, 1898,

1900, 1901 (mit Herrn Kunstmaler A. L. Mielich) und 1902 und lebte viele Monate unter den Einwohnern wie einer von ihnen. Dies war unerläßlich, wenn ich die Sitten und Gebräuche der einzelnen Stämme kennen lernen und überhaupt folkloristisch arbeiten sollte, verschaffte mir aber auch die beste Gelegenheit das Land genau kennen zu lernen, wie ich in meinen Werken zu erweisen hoffe, und was übrigens auch mein ‚Vorbericht über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Moab' (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1903, Nr. xxv) und ‚Voranzeige über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom' (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1904, Nr. i) durchschimmern lassen.

Brünnow, der auf seinen Reisen die archäologische Erforschung der Provincia Arabia zum Ziele hatte, konnte mit seiner Expedition sich den dortigen Verhältnissen nicht enger anpassen und arbeitete deshalb unter schwierigen Umständen. Denn eine Karawane mit mehreren weißen Zelten ḫijâm خيام, mit städtischer Dienerschaft und mit einer türkischen Eskorte gewährt zwar dem Reisenden mehr Ansehen, eine gewisse Bequemlichkeit und eine prekäre Sicherheit, erlaubt ihm aber schwer die großen Straßen zu verlassen, zwingt ihn oft die Wasserplätze aufzusuchen und erschwert es ihm mit der Bevölkerung in unmittelbaren Verkehr zu treten.

Wenn man unter solchen scheinbar günstigen — in Wirklichkeit aber den Forscher hindernden Verhältnissen — soviel leistet wie Brünnow mit seinen Gefährten geleistet hat, so muß jeder, der diese Gebiete aus eigener Erfahrung kennt, ihren Mut und ihre Ausdauer bewundern und ihrem Werke die volle Anerkennung zollen.

Das Werk besteht eigentlich aus drei Gruppen: dem klaren Reiseberichte Brünnows mit begleitenden Karten und einem Verzeichnisse der fast gesamten, dieses Gebiet behandelnden Reisewerke, den überaus lehrreichen kunstgeschichtlichen, an verschiedenen Stellen eingefügten Abhandlungen Domaszewskis und den meisterhaften Kopien und Lesungen der nabatäischen Inschriften Eutings.

Jede dieser Gruppen für sich und das ganze Werk lehren, wie man auf Forschungsreisen arbeiten soll.

Wenn ich bei der folgenden ausführlichen Durchnahme des Inhaltes manches auf Grund eigener Unternehmungen beifüge oder berichtige, so glaube ich nur dem Interesse dieser großen Leistung zu dienen, namentlich indem ich auch einige Orte berücksichtige, welche BRÜNNOW nicht besucht hat.

In der Vorrede (VII—XII) erwähnt BRÜNNOW die Methode seiner Arbeit.

Bei der Besprechung der Wiedergabe der einheimischen Namen, schreibt BRÜNNOW mit Recht: ‚Ohne einen längeren Aufenthalt im Lande, als mir vergönnt war, ist in der Feststellung der Namen keine große Genauigkeit zu erzielen, und ich bin mir wohl bewußt, daß hier vieles zu berichtigen sein wird.‘ Weil ich glaube, daß eine getreue Wiedergabe der einheimischen Namen für jeden Orientalisten und Bibelforscher, mag er Geograph, Historiker oder Topograph sein, unentbehrlich ist, wenn er Identifikationen vornehmen will, so war ich bei meinem Aufenthalte in jenen Gebieten bemüht, jeden Namen so treu wie möglich wiederzugeben, und ich glaube, vielleicht da oder dort eine nicht unwillkommene Ergänzung zu liefern, wenn ich manchen Namen nach meinen Aufzeichnungen wiedergebe.

Wenn man die Dialekte der Fellâḥs und der Beduinen kennt, so kann man bei der Wiedergabe einzelner Laute kaum fehlgehen, weil fast ein jeder Konsonant prägnant ausgesprochen wird.

Die einzige Schwierigkeit bereitet *s* س und *ṣ* ص, welche sehr oft verwechselt werden — ja ich möchte sagen, daß das dunklere *ṣ* ص das klare *s* س nach und nach verdrängt (vgl. *Anzeiger* 1903, XXV). Dann auch *ẓ* ظ, welches fast immer wie *ḍ* ض ausgesprochen wird.

Dagegen kann man *ḏ* ذ mit *ḍ* ض nicht so leicht verwechseln. Man hört ganz genau ein *ḏ* in Ḏîbân ذيبان (nicht Dîbân S. VIII et passim) und aḍ-Ḍarra الضرّة او الضرّاء (nicht Ḏarra S. 3).

Ebensowenig kann *t* ة für *ṭ* ط gesetzt werden. Die etwas harte Aussprache des tâ marbûṭa ة geschieht nur in der Verbindung mit dem folgenden bestimmten Genitiv, dann hört man die Silben:

Dabb-tes-Sarbûṭ = Dabbt-es-Sarbûṭ دبّة السربوط (und nicht Ḍabṭ S. ix, welches Wort, wenn es allein steht, immer Dabbe oder ed-Dabbe دبّة او الدبّة lautet, wie ja Brünnow selber richtig schreibt S. 8).

K ك, welches oft weich wie *č* = *zsch* lautet, kann niemals mit *ḳ* ق vertauscht werden.

Ein geübteres Ohr erfordert nur die Unterscheidung des *ḳ* ق von der des *ǧ* ج in der Beduinenaussprache.

Vor dem Kasra *e* und *i* lautet das *ḳ* ق weich wie ein *č* = *tsch* und kommt sehr nahe der klaren Beduinenaussprache des *ǧ* ج = *dsch*. So heißt die mächtige Unterabteilung der Benî Ṣaḫr بني صخر áṭ-Ṭûḳa الطوقة, ein Angehöriger der áṭ-Ṭûḳa heißt aber aṭ-Ṭwêži الطويقي. Die berühmte Siebenschläferhöhle heißt ar-Raḳîm الرقيم, bei den Ṣḫûr صخور ar-Ražîm oder ar-Ražîb الرقيم او الرجيب (*b* ب wird mit *m* م, *l* ل mit *n* ن sehr oft, seltener *j* ي mit *l* ل verwechselt), woraus die dort angesiedelten Fellâḥs er-Reǧêb الرجيب gemacht haben, und die volle Aussprache des ‚*b*' finale, welches ‚*b*^e' nicht ‚*p*' lautet, hat wieder die Wiedergabe er-Reǧêbe verursacht. So schreibt Brünnow er-Regêbe (Karte Bl. St. 1) für ar-Režîb, ar-Reḳîb, ar-Raḳîm und Ǵebel Ǧiyâl für Ǵebel Žiâl = Ḳiâl جبل قيال (S. ix).

Dem eigentlichen Reiseberichte ist eine geographische Übersicht vorausgeschickt, welche sich durch ihre prägnante Kürze auszeichnet und das erste in großen Linien gezeichnete Bild der geographischen Formation des alten Moab bietet. Diese Zeichnung entspricht in großen Zügen der Wahrheit, wenn sie auch nicht vollständig ist, denn es fehlt sowohl die geographische Beschreibung des westlichen gebirgigen, als auch des östlichen in Steppe und Wüste übergehenden Teiles von Moab. Was behandelt ist, ist das teils angebaute, teils anbaufähige Mittelland mit seinem Wassernetze — eine gründliche, auf eigener Beobachtung fußende Arbeit, welcher ich nur weniges beizufügen habe.

Die el-Belḳa' reicht nach der Meinung der Einheimischen ‚el-Belḳa' min ez-Zerḳa ila-z-Zerḳa' البلقا من الزرقا الى الزرقا' nicht bis zum el-Môǧib S. 2.

Der Rücken östlich von der Ḥâǧǧstraße reicht im Norden bis zum wâdi al Ḥâǧeb وادى الحاجب, im Süden bis zum Anfange des wâdi-l-Ḫrájjem وادى الخريم; der nördliche Teil heißt ǧ. ál-Mašḳal جبل المشقل, dann gegen Süden ǧ. ál-Ḥaḳu جبل الحقو mit Ḳaṣr ál-ʿAlija قصر العليا und al-Mwaḳḳar الموقر bis zum w. al-Muṭabba وادى المطبة, dann ál-Lusejjen bis zum w. al-Ḥammâm und endlich ál-Ǧenêb الجنيب.

Unter ǧ. el-Mešettaʾ sind wohl die ad-Ḏhejbât الذهيبات genannten Hügeln gemeint.

w. l-Ḥabîṣ wohl w. el Ḥabîs وادى الحبيس S. 2;

Ḳaṣr el-Herrî wohl el Heri الهرى;

Ḥradîn wohl ruǧm el-Ḫrêḏîn رجم الخريذين.

Für w. el-Wâle richtiger sejl el-Hejdân. Es entspringt nicht an der Nordseite des eḍ-Ḍarra bei Ḳalʿat eḍ-Ḍabaʿa قلعة الضبعة, sondern entsteht aus zwei Armen, von denen der eine 37 *km* nördlich von eḍ-Ḍarra unter ál-Čahf الكهف, der andere 40 *km* östlich von eḍ-Ḍarra bei Ruǧm eš-Šîd رجم الشيد entspringt.

‚Die Kûra enthält wenige Ruinenstätten, darunter aber zwei sehr wichtige Dîbân (wohl Ḏîbân ذيبان) und Umm er-Raṣâṣ; die übrigen, meist auf den Gipfeln kleiner Hügel gelegen, sind fast alle römische Warttürme‘, dürfte nicht vollkommen richtig sein; denn ich notierte auf el-Kûra 24 Ruinen, welche alle westlich von Umm er-Raṣâṣ ام الرصاص gelegen, sicher uralten Ursprunges sind S. 5.

w.-n-Nusûr = Ṭôr an-Nasûri طور النسورى;

w.-l-Ǧidre = w. l-Židre = ál Ḳidre وادى القدرة;

w.-š-Šâbiṭ = w. š-Šâbeč وادى الشابك, welches jedoch nicht östlich, sondern westlich von el-Medejjene المديّنة in aṯ-Tamad ausmündet.

‚. . . aus der Gegend von el-Urejnbe‘ — besser al-Orejnbât, denn es gibt drei Orejnbât: Orejnbet al-ʿAbûri ارينبة العبورى, Orejnbet-umm-Zaʿârîr اريبنة ام زعارير und Orejnbet-al-Meǧeʿijje اريبنة المجعية.

Die Identifikation des aṯ-Ṯamad mit Beer בארה (Num. 21[16]) beruht auf meinen bereits im Jahre 1897 dem Don Manfredi

gemachten Angaben. Zu dem Brunnenliede vergleiche die von mir gesammelten Ḥedâwi-lieder الحداوي (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1904, Nr. IX).

el-Ǧemâ'il wohl Ǧmejl جميل;

Sfayet Khazal = Ṣafijet el-Ṛazâl صفية الغزال;

w. Ḥêdân = sejl el-Hejdân سيل الهيدان;

w. abû l-Ḥirge = w. abû Ḫirḳe وادى ابو خرقة S. 4;

ǧ. Brêka = ǧ. el-Brêč البريك;

ǧ. Ǧiyâl = ǧ. al-Žijâl, al-Ḳijâl جبل القيال;

w. eṭ-Ṭwoyye = eṭ-Ṭwejj الطوى;

ǧ. er-Râm = ǧ. er-Râmma الرامّة S. 5 (ist von mir 1900 bestiegen worden);

es-Sâli = es-Sâlije السالية S. 5.

Die Schilderung des Wâdisystems in Moab ist nicht hinlänglich klar. Es wäre besser zu sagen: Das alte Moab ist in der Mitte von Osten nach Westen eingesunken und gerissen, so daß die nördliche Hälfte gegen Süden, die südliche gegen Norden abfällt. Es fließt somit alles Regenwasser von der nördlichen Hälfte nach Süden, von der südlichen nach Norden und sammelt sich in dem großartigen Risse, der im Altertume unter dem Namen Arnon, jetzt w. ṣ-Ṣubḥijje وادى الصبحية, sejl eṣ-Ṣfejj سيل الصفي, s. el-Môǧib bekannt ist. Das Regenwasser aus der nördlichen Hälfte sammelt der Bach sejl-el-Hejdân سيل الهيدان, der bei der Pilgerstraße am Südrande des 'Ammângebirges entspringt; das Regenwasser aus der südlichen Hälfte sammelt el-Môǧib, der weit im Südosten bei der Pilgerstraße am Nordrande des ǧ. Ḫǧânaǧêm جبل خجانجيم entspringt.

w. áṭ-Ṭwejj ist nicht das Kopfwâdî des el-Môǧib, sondern vielmehr eines seiner zahlreichen östlichen Zuflüsse wie w. abu Ḥalûfa وادى ابو حلوفة, w. ál-Ḳlejta وادى القليتة und andere.

Es entspringt nicht an der Südseite des ǧ. ás-Swâḳat áš-Šerḳijje السواقة الشرقية, sondern um 30 *km* südöstlicher unter dem Ḫšêm Matrûk خشيم متروك in den aṣ-Ṣelṣel- الصلصل Hügeln auf der Westseite der aš-Šefâ genannten Wasserscheide des el-Môǧib und w. Sirḥân وادى سرحان (S. 6).

Das östliche Randgebirge heißt nicht el-Ġuwaita (wohl el-Ṛwejṭa) الغويطة, denn el-Ṛwejṭa ist ein Tal weit im Westen zwischen el-Môǧib und sejl eš-Šḳejfât, sondern im nördlichen Teile ǧ. ed-Dalmât جبل الدلمات, im südlichen bis zum Wdej es-Sḳâ ودى السقا ǧ. Sbejbân جبل سبيبان S. 6. Aus der Gegend von Ḳaṣr el-Bšêr kommt w. Afêḳre وادى افيقرة, aber nicht w. el-Ḫumajjele = w. al-Ḫmejle وادى الخميلة, welches nördlich am Fuße des el-ʿÂl-Kegels entspringt.

Die Schilderung der Entstehung des w. es-Saʿîde wird der Wirklichkeit kaum entsprechen. W. Saʿîde (immer ohne Artikel) entsteht aus der Vereinigung des w. eš-Šwêmi (nicht es-Swême) وادى الشويمى mit w. el-Ḫaraze (eṣ-Ṣubḥijje), welches 46 *km* östlicher beginnt. Nach der Mündung des w. Afêḳre heißt w. Saʿîde sejl eṣ-Ṣfejj سيل الصفى (siehe Ḳuṣejr ʿAmra S. 6).

ʿAjn ál-Leǧǧûn gilt als râs el-Môǧib راس الموجب (vgl. meinen Vorbericht über Moab).

Seyl Djerra سيل جرّة ist nicht mit sejl el-Ġdêra identisch سيل الجديرة, sondern mit Ḥafâjer Ǧarra حفاير جرّة.

Die Worte ‚So viel wir wissen, hat nie ein Weg über diesen unteren Teil (des w. l-Mḫêreṣ) geführt', fordern eine Berichtigung, denn die uralte Straße darb es-Sinîne führt von ʿArâʿer am Westabhange des el-Mḫêreṣ وادى المخيرص hinauf nach er-Rabba und von Ḳsûr el-Bšêr ritt ich auf einem auch für Pferde gangbaren Wege über w. Mlêḥ, el Mḫêreṣ, Telʿet ʿAlja nach ar-Rabba S. 7. El-Mḫêreṣ heißt in seinem oberen Laufe nicht w. eš-Šeǵer, sondern w. aš-Šwêmri وادى الشويمرى, in seinem mittleren w. el-Ḫafîre وادى الحفيرة.

W. el-Mighaz = wohl w. el-Miḳḥaz وادى المقحز S. 7. Šugget el-Ḥajj ist wohl identisch mit telʿet el-Ḥâječ تلعة الحايك, dem Kopfe des w. Wêseṭ, welches am Nordfuße des râs ed-Dabbe (Brünnow Ḥâfret Kaʿdân) entspringt und sich parallel zum w. el-Miḳḥaz in das w. s-Sulṭâni, hinabsenkt S. 8.

w. ed-Dabbe heißt ganz richtig das südlichere Tal. W. l-Ḥemri wohl ḥemmt el-Ḥemri heißt in seinem oberen Laufe tlaʿat el-Ḫûri تلعة الخورى und w. Ṭurejjer وادى طرير.

Addir ist wohl Ader ادر.

Sejl el-Leǧǧûn mündet nicht weit oberhalb (nicht unterhalb) der Vereinigung des w. es-Sulṭâni und w. Wêseṭ (nicht el-Mḥêreṣ) in ersteres (nicht letzteres). Von el-Leǧǧûn an führt das Tal Wasser und gilt als râs el-Môǧib = Kopf von el-Môǧib.

w. es-Sulṭâne wohl w. es-Sulṭâni وادى السلطاني S. 8.

Das Kopfwâdî des el-Ṛwêr الغوير heißt nicht Ḥenu eṣ-Ṣâna, sondern w. al-Mzebbel وادى المزبّل.

ʿÊn Šêniš wohl ḫirbe Nšêneš خربة نشينش.

Das vom Südwesten kommende Tal heißt nicht w. el-Feǧǧ, sondern w. Zeḥûn وادى زحون, nur das Terrain heißt el-Feǧǧ. W. el-Ṛwêr heißt nach der Vereinigung mit w. Farḥân وادى فرحان w. aṣ-Ṣjar وادى الصير.

el-Mrega wohl el-Morejṛa المريغة.

Rûḳ râbi = Wrûk Râbeʿa ارووك رابعة reicht nur bis al-Batra und nicht bis al-Middîn.

w. el-Medaibîye wohl w. el Mḍejbîʿa وادى المضيبيعة.

Wâdi Udayyet es-Sême wohl Wdej el-Usejmer (wâdi = Tal; wdej = Tälchen) entspringt in Râs abu Ḥnuk, Fuß von el-Batra, südwestlich von el-Mâhri.

W. Mḍejbîʿa entspringt südlich bei Niḫl نخل, bei Ḏât Râs entspringt w. aš-Šerma und andere.

Die Schilderung des südlichen Moab dürfte kaum vollkommen richtig sein, was sich durch die eingetretene Kälte und den Regen, worunter die Forscher dort zu leiden hatten, erklärt. S. 10.

‚Der Hauptzufluß des w. el-Kerak beginnt westlich von el-Môte', richtiger: W. el-Kerak beginnt südlich von el-Môte unter dem Namen w. es-Senîne, zieht sich unter den Namen w. el-Ḥanîš وادى الخنيش, w. el-Bawâb وادى البواب längs des Gebirges von el-Mêse.

Nördlich bei ʿAjn el-Franǧ heißt dieses Tal nicht w. ʿajn el-Frenǧi, sondern sejl-el-Medâbeṛ سيل المدابغ und nimmt (nicht mündet) an der Nordseite (nicht Westseite) das kurze vereinigte w. el-Ġawâr وادى الجوار und w. es-Saḳra وادى السقرة auf.

W.-el-ʿUṭwi = w. Eṭwi وادى اطوى.

Tell-Adje = Umm et-Ṯelâǧe ام الثلاجة S. 11.

Ghenan Zeita = Ḳnân abu Ġidjân قنان ابو جديان mit der Dorfruine ez-Zuṭṭ الزط.

Vallée d'Abou Jacoub zieht sich nicht zwischen Tell Adje (lies Umm eṯ-Ṯelâġe) und Ghenan Zeita (lies Ḳnân abu Ġidjân), sondern zwischen Ḍahra Sâmra' ظهرة سامرا und el Meṛârek المغارق.

Das Terrain zwischen w. el-Bijâr وادى البيار und w. Eṭwi وادى اطوى heißt es-Ṣabḥa الصبحة mit Ruǧnm es-Sabḥa (nicht es-Sabḫa); oben liegt die kleine Ruine el-Ġilime الجلمة.

Nekâd, Nakkâd wohl ḫirbet en-Naḳḳâd خربة النقاد S. 12.

Masâṭeb wohl el-Mṣâṭeb المصاطب S. 13.

Hawijje = el-Ḥawijje الحوية.

w.-l-Ḥeṣâ' richtig w. el-Ḥasa (so genannt nach dem stagnierenden Wasser) وادى الحسى ausgesprochen von den Fellâḥs w. el-Aḥsa, von den Ṣḫûr und Ḥeǧâja w. ál Ḥsi. Es entspringt im Nordosten an dem auf der Karte Tell eš-Šhâḳ (richtig Ṭwîl Šhâḳ طويل شهاق) bezeichneten Gipfel.

Khasera = el Ḫâsra الخاسرة.

Ḳaṣr el-Bint wohl Ḳaṣr er-Rwêḥa الرويحة S. 13.

Die Worte ‚Eine deutliche Wasserscheide ist hier (im Süden) nicht vorhanden' dürften wohl berichtigt werden; denn die Gebirgsrücken Ḳnân Salḫaṭ قنان سلخط, ǧ. Zôbar جبل زوبر, Ẓahra 'Azâra ظهرة عزارة, ǵ. Ġdu' جبل جدع, el-Merîs المريس und andere bilden eine scharf abgegrenzte Wasserscheide zwischen sejl al-Ḥsi und sejl Fêfe سيل فيفة nebst sejl Ḫanejzîr سيل خنيزير.

Der erwähnte ǧ. Ḍâna (richtig Ḥala' el-Ḳrân حلى القران) bildet schon die Wasserscheide des sejl Ḫanejzîr und sejl el-Ṛwêr (ed-Daṯne الدثنة), gehört also nicht mehr zum sejl el-Ḥsi. Überhaupt ist die Senkung bei Ṛarandal-Bṣêra غرندل بصيرة für die geographische Beschreibung sehr wichtig, weil sie fast in der Mitte von el Ġebâl liegt. (Vgl. meine: ‚Voranzeige über Edom') S. 14.

Wie die Beschreibung des el-Ḥsi lückenhaft ist, so auch diejenige von el-Ġebâl und eš-Šera', aber immerhin ist es die erste Beschreibung dieses Gebietes S. 14.

Im zweiten Abschnitte gibt Brünnow seine und fremde Routen an, welche die Römerstraße von Mâdaba bis Petra berühren. Dieser Abschnitt legt das beste Zeugnis von seinem Fleiße und seiner Beobachtungsgabe ab und somit ist hier nur wenig zu bemerken.

w. ed-Drâ'a wohl sejl eḍ-Ḍrâʿ سيل الضراع S. 18.

w. el-Ḫaraša wohl Ḳaṣr ed-Daṛanği الدغنجى in arḍ el-Ḫarzi ارض الخرزى bei der Quelle ʿAjn el-Ḥamîdi am linken Ufer des sejl eḍ-Ḍrâʿ, was auch der Route entspricht.

Meṣraʿ el-Kefrên wohl Mišraʿ el Kefrên مشرع, welcher Name oft vorkommt, so gleich bei dem Austritte des sejl Ḥesbân liegt Mišraʿ Aḳwa مشرع اقوى S. 18.

ʿAjn Ḥeṣbân wohl Ḥesbân حسبان.

Maʿîn = Mâʿîn ماعين S. 19.

w. el-Ḥabîṣ = w. el-Ḥabîs الحبيس.

w. Btân el Baġl = Bṭân el-Baṛl بطان البغل (S. 19).

el-Mrejǧmet eš-Šerḳijje liegt am rechten Ufer des Ḥabîs, nicht am linken (S. 19).

Ḥradîn = Ḥrêḏîn حريذين (S. 19).

Nicht ed-Delêlât, denn es gibt drei verschiedene, 3—7 *km* von einander entfernte ed-Dlêlet el-Ṛarbijje الدليلة الغربية

Delûl دلول

ed-Dlêlet eš-Šerḳijje الدليلة الشرقية.

Minšef abu Zejd = Minsef abu Zejd منسف ابو زيد die Grabstätte des berühmten Ritters Zejd liegt bei Ḥrêḏîn, das wâdî hier heißt w. umm ʿAḳûla وادى ام عقولة (S. 20).

Die Römerstraße folgt dem w. el-Hǧaf وادى الهجف, dann über ṛadîr ab el-ʿAǧûl غدير ابو العجول und erst 18 Minuten vor el-Wâle vereinigt sich mit el-Hǧaf das w. abu Ḫirke وادى ابو خرقة, welches von NNW kommt (S. 21).

Das eigentliche Wâle beginnt nicht 45 *m* oberhalb der Brücke, sondern 7 *km* östlich bei der Vereinigung des w. el-Buṭm mit w. er-Rmejl; der Bach sejl el-Wâle beginnt bei der Ruine el-Mlehleb المهلب.

ʿAṭṭârûs = ʿAṭârûs عطاروس.

Mukaur immer el-Mkâwer, el-Mčâwer المكاور.

ğ. Ḥûma = ğ. el-Hûma جبل الهومة.

Die Quellen von Kallirhoe sind nicht identisch mit Ḥammâm Zerḳa Ma'în (wohl Mâ'în ماعين), sondern Kallirhoe entspricht dem Ḥammâm ez-Zâra, Zerḳa Mâ'în aber dem Ba'aris Βααρίς. Somit: Blick von Ba'ris (nicht Kallirhoe) nach Osten S. 24.

ḫirbet el-Mlêḥ wohl ḫ. Mlêḥ خربة مليح.

w. el-Alâḳî = w. el-'Elâkî وادى العلاقى.

w. el-Herrî = w. el-Heri اودى الهرى (S. 26).

Der kleinere Singularturm wird nicht ez-Za'afarân, sondern Ḳṣêr al-Ḳomroḳ قصير القمرق genannt (S. 26).

Der Plan von el-Mdejjene ist nicht vollständig. Es fehlt der Wasserbehälter und die eigentliche Stadt (S. 28).

Keraoum abu el-Hossein قرعوم ابو الحسين richtig Ḳal'ammet ab el-Ḥṣejn قلعمة ابو الحصين ist nicht identisch mit ḫirbe Skandar, sondern einer Veste gegenüber der Mündung des sejl ez-Zîž سيل الزيق in el-Ḥammâm (el-Wâle) S. 28.

Ḳrîjet Felḥa wohl Ḳerje Falḥa قرية فلحا (S. 29).

w. abu Sidr = w. el-Eside وادى الاسدة (S. 29).

Dîbân immer Ḏîbân ذيبان.

Muḥâtet el-Ḥağğ wohl Mḥaṭṭet el-Ḥâğğ محطة الحاج (S. 39).

er-Riḥâ wohl Riḥa ريحا.

Das Tal östlich heißt nicht el-Balû'a, sondern sejl eš-Šḳejfât سيل اشقيفات (S. 45).

el-Balû'a wohl el-Bâlû'a البالوعة liegt nicht am Zusammenflusse des w. el-Ḳurri mit w. el-Bâlû', denn w. el-Ḳurri heißt der Oberlauf desselben Tales, welches in wâdi Ṣwar وادى صور mündet. Dieses vereinigt sich mit w. Uḥejmer وادى احيمر und wird dann sejl eš-Šḳejfât genannt (S. 46).

el-Mis'ar = ḫ. Miṣ'ar خربة مصعر.

en-Natîb = ḫ. Nṣîb نصيب.

Wâdi Ḥenw Abbûr wohl nur ḥenw 'Abûr حنو عبور, denn Ḥenw bedeutet schon ein schmales Tal.

Šîḥân heißt eigentlich Ḳar'a Šîḥân قرعة شيحان.

w. Ghurreh = w. el-Ḳurri وادى القرى.

el-Misde wohl el-Misdaḥ المسدح (S. 53).

el-Miyaḫ = el-Emjâl الاميال.

el-Muṣṣena' = el-Miṣna' المصنع.

Rabba immer er-Rabba' الربّة او الربّا.

Demûs es-Sumr existiert nicht (Dmûṣ دموص bedeutet Steinblöcke), wohl mit ḫ. ez-Zerâ'a خربة الزراعة verwechselt.

w. Činnâr = w. el-Činnâr وادى الكنار (S. 59).

abu Ḥammûr — ḫ. abu Ḫammûr ابو خمور.

Die römische Straße geht von birket et-Trâb bis eṭ-Ṭôr östlich bei es-Sulṭâni; es zweigt von ihr jedoch eine zweite römische Straße ab, welche über el-Môte nach Kufrabba führt (S. 60).

Umm el-ʿEdûl liegt südöstlich nicht südwestlich von el-Middîn.

ʿÊn Šêniš wohl Nšêneš نشينش liegt östlich von ḫ. el-Merwed خربة المرود.

Wâdi Ḥenu es-Sâna = ḥenw es-Sâna wohl wâdi el-Mzebbel وادى المزبل.

Östlich von Sûl سول (nicht Ṣûl) liegt ḫ. umm eṣ-Ṣejfe خربة ام الصيفة (S. 60).

eṭ-Ṭûr auch eṭ-Ṭôr الطور.

el-Medaybiye wohl Mḍejbîʿa مضيبيعة (S. 76).

ḫ. el-Ḳufaiḳef = ḫ. Ḳfêḳef خربة قفيقف.

Jeder der Warttürme nördlich von el-Mâhri hat einen eigenen Namen, nur ein Teil des Gebietes heißt Wrûk Râbeʿa وروك رابعة (S. 76).

Feǧǧ el-ʿAsâker heißt nur die Talmulde zwischen el-Batra im Süden, el-Mrejṛa im Nordwesten, Bîr Bašbaš بير بشبش im Osten.

Zmêlet el-ʿAḳêli und Zmêlet eṣ-Ṣirr (nicht es-Sirr) gehören zu dem Gebiete des 'Usejmer اسيمر.

Umm el-Ḥammâr richtig umm Ḥmâṭ ام حماط (S. 60, 78).

ḫ. Ṣûl = Sûl سول.

el-Batra heißt nur der Rücken mit der Anlage eines kleinen Dorfes. Die Stadt heißt el-Mrejṛa und liegt nördlich von el-Batra auf einem einsamen Kegel (S. 79).

el-Mrêga = el-Mrejṛa المريغة.

Begueira über el-ʿAjne wohl eš-Šḳêra = خربة الشقيرة (S. 80).

w. el-Ḥeṣâ = w. el Ḥsa (ál-Ḥsi الحسى) S. 80.

'Ajn Ḥawrat bei el-'Ajne = 'ajn el-Ḥwâri عين الحوارى.

Wady Omm-el-Mey wohl sejl en-Nmejn سيل النمين (S. 82).

Tawâne wohl et-Twâne التوانة (S. 88).

w. Weil wohl w. umm Lejle وادى ام ليلة (S. 93).

Adjamieh — el-Ǧema'ijje وادى الجمعية.

Das große und tiefe nach Südosten (R 60°) laufende Wâdi heißt in seinem Oberlaufe w. Sellâm وادى سلام, dann w. umm Lejle, w. al-Ḥenwe وادى الحنوة und Wdej el-Usejmer ودى الاسيمر.

Ǧuhêra wohl al-Ǧḥejra الجحيرة.

Wâdî Ḫôr nicht richtig. Ḫôr bedeutet ein beckenartiges Terrain, deshalb hört man niemals Wâdi Ḫôr, sondern Ḫôr mit der näheren Bestimmung z. B. Ḫôr el-Menâ'în خور المناعين, Ḫôr el-Hîše خور الهيشة und hier Ḫôr Mbârek خور مبارك. Ǧebel Ḍâna ist eine allgemeine Bezeichnung für verschiedene Rücken und Gipfel, von denen ein jeder seinen eigenen Namen hat (S. 93).

ḫirbet ed-Dmûs existiert nicht.

Dôsak richtig Dôšak دوشك (S. 96).

Khirbet Azon = ḫirbet 'Azîm خربة عزيم.

Ḫôr el-Hîše heißen nicht die Ruinen, sondern das beckenartige Terrain heißt Ḫôr, das Gebirge el-Hîše und die Dorfruinen heißen ḫ. al-Meḳdes خربة المقدس.

Der Satz ,Zusammenfluß des w. Elǧî (wohl el-Ǧi الجي) mit dem w. Mûsâ dürfte lauten: der Zusammenfluß des sejl el-Ḥaṣba سيل الحصبة mit dem sejl ez-Zerâbe سيل الزرابة (S. 102).

,Über das Bett des w. Mûsâ', richtiger über das Bett des sejl ed-Dâra.

,Links el-Ḫazne', bei den Einheimischen harâbt el-Ǧerra oder el-Ḳaṣ'a هرابة الجرة او القصعة.

w. el-'Uṭwi = w. Eṭwi وادى اطوى.

el-Maḥna liegt wohl nicht am Rande des w. eḍ-Ḍaba'a, sondern am Rande des w. el-Bawâb وادى البواب (S. 103).

Abbûr wohl 'Abûr عبور.

Suḫîtrâs bei el-Môte wohl ḫ. Ṣaṭîha خربة سطيحة westlich bei eṭ-Ṭôr.

el-Ammaga wohl ḫ. el-ʿAmaḳa العمقة.

ḫ. ʿAbde (ohne Artikel) weit nördlicher am Kopfe des w. el-Ḥanâwe وادى الحناوة.

Dort wo ʿAbde angegeben ist, liegt ḫirbet Dlêḳa خربة دليقه am linken Ufer des w. umm el-Klâb وادى ام الكلاب.

w. et-Telêḳa wohl w. Feleḳa وادى فلقة (S. 106), wie auch das Mauerwerk ḫ. Feleḳa nicht el-ʿAčûze genannt wird. Nur der Paß heißt naḳb-el-ʿAčûze نقب العكوزة. Das Tal heißt von nun an nicht et-Teleḳa, sondern sejl Ḫôḫa سيل خوخة und der Basaltfelsen Ḥammt ed-Ḏačel حمة الذكل auch ed-Ḏačer الذكر (S. 107).

Der Weg führt nicht in das große wâdî-t-Ṯemed, sondern in w. al-Laʿbâni وادى اللعبانى. Sejl eṯ-Temed liegt mehr westlich bei naḳb el-Marma نقب المرمى (S. 108).

Ḥalla'-ṭ-Ṭafîle ist ebenfalls eine allgemeine Benennung; gemeint ist wohl die ḥala' el-Baḳʿe-Kuppe حلى البقعة (S. 108, 109).

w. el-Ḥarîr heißt im unteren Teile w. umm Ṣwâne وادى ام صوانة und erst nach der Vereinigung mit sejl Šêḍam سيل شيضم (Fortsetzung des w. el-Mwejle المويلة) w. al-Laʿbâni.

Riǵum el-Kerak wohl Ruǵm Keraka رجم كركة und nördlich davon eine Ruine: Gâbron, wohl Ḳṣêr el-Mašmîl; das Gebirge heißt ǧ. el-Ǧabrûna جبل الجبرونة.

el-Mišmâl = ḫ. Mašmîl مشميل (S. 109).

ḫ. Negêt = ḫ. Neḳḳed حربة نقد.

w. l-Buṣêra richtig sejl Rîʿ سيل ريع.

ʿajn es-Saʿw = ʿajn Lebûn عين لبون beim ḫ. Saʿwa خربة سعوة.

w. Sillô, südlich davon Saʿwa سعوة, ist unbekannt. Zwischen ḫ. Saʿwa und weli Ḥḏêfe حذيفة (die Dorfruine heißt Ǧenîn جنين) notierte ich w. al-Ḥdêri وادى الحديرى, w. el-Mesâd وادى المساد, wâdi el-Čazâbe الكزابة, w. el-Maʿaṣre المعصرة, welche alle in Šelâlt el-ʿAḳejli شلالة العقيلى münden, wie sejl Ḳarandal nach seiner Biegung gegen Norden heißt. In Sillô dürfte wohl der Name es-Selʿ السلع enthalten sein.

el-Mḫazzeḳ heißt die Quelle auf der es-Sulṭâni-Straße, nicht die Ruine.

Bijâr es-Saba' liegt östlich von der eṭ-Ṭarîḳ ar-Raṣîf-Straße, nördlich von el-Ǧhejra.

Hier ist wohl nach der Zeit und dem Routier Bîr Šḥâde بير شحادة gemeint. Allem Anscheine nach kannte der Führer die Namen nicht.

Denn die unbenannte bewaldete Kuppe heißt el-Ḥeṣma الحصمة, der öfters erwähnte Ǧebel Ḍâna heißt eigentlich ḥala' el-Ḳrân حلى القران und 'Ajn el-Bîre = Bîr Šḥâde nordöstlich unter ḫ. Ṭûḳ خربة طوق (S. 112).

'Ajn Terayn عين ترعين liegt 6 *km* südlicher; hier ist wohl gemeint 'ajn eṣ-Ṣufṣâfa und die Ruine ḫ. 'Ajj خربة عي, wozu auch wâdî Assal wohl sejl 'Esâl سيل عسال und die Entfernung von Kufrabba entspricht (S. 122).

el-Ḳerr القرّ wohl el-Mḳêr المقير oder el-Ḳarn القرن östlich von ḫ. eḍ-Ḍbâ'a über dem linken Ufer des sejl 'Afra سيل عفرة.

el-Dhahel الضحل dürfte der Zeit nach ḫ. el-Ḥeṣma الحصمة sein, von wo der Weg zu dem naḳb ed-Daḥel نقب الدحل führt (S. 123).

Unter Teloul Dja'afar تلول جعفر dürften die el-Ǧafar- الجفر Berge gemeint sein, welche jedoch eigene Namen tragen.

Der dritte Abschnitt ist Petra, der Hauptstadt des Nabatäerreiches gewidmet, und bildet sicherlich den wichtigsten Teil des ganzen Werkes. Von diesem Abschnitte kann man mit Recht sagen, daß er die erste systematische Darstellung von Petra bietet, und daß er, wenn auch nicht abschließend und vollständig, dennoch für alle zukünftigen Forscher grundlegend sein wird.

BRÜNNOW gibt zuerst einen allgemeinen Überblick über das Tal von Petra (125—136), wozu ich bemerke:

Die Terrasse von Petra reicht nicht bis zum w.-n-Nemêla (richtig án-Namala وادى النملة), sondern nur bis zum w. ál-Ǧebu وادى الجبو (S. 125).

ḫirbet en-Naṣâra richtig moṛâr oder harâbt en-Naṣâra (S. 125).

Der Nordwestgipfel der südlichen Masse heißt nicht en-Neǧr, sondern umm 'Elêdi ام عليدي und Zebb 'Aṭûf زب عطوف.

Ṭabḳat en-Nğûr طبقة النجور liegt östlicher zwischen Zarnûḳ Ḳudlaḥ زرنوق قدلح und Zarnûḳ el-Ğerra زرنوق الجرة.

Die Ruine oben an Zebb ʿAṭûf dürfte kaum eine Kreuzfahrerzitadelle sein, sie ist vielmehr römisch-nabatäischen Ursprunges. P. Vincent ist zu jener Ansicht gekommen, nur weil er el-Wʿejra vergebens suchte. (‚L'impossibilité de contrôler l'existence d'el-Ouʿairah à l'Ou. Mousa', *Revue Biblique,* Paris 1898, S. 434.) Und doch habe ich bereits 1896 el-Wʿejra photographiert und 1898 aufgenommen. (Vgl. *Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* vom 11. Jänner 1899.) Die Zebb ʿAṭûf-Befestigung diente vielmehr der Verteidigung vieler Zugänge, welche über diesen Rücken nach der Stadt Petra führten und bisher führen.

Das Heiligtum el-Mêr richtig harâbt en-Nmêr النمير (S. 128).

w. et-Turkmanije kenne ich nicht. Es dürfte w. abû ʿAlêḳa وادى ابو عليقة gemeint sein, welches von dem Grabe harâbt et-Turkmân kommt; dieses Grab heißt auch et-Turğumân, also wohl et-Turgmân mit der harten ägyptischen Aussprache des ج, so genannt wegen der großen nabatäischen Inschrift (S. 128).

el-Ḥabîṣ richtig el-Ḥabîs الحبيس heißt nicht der hohe, mächtige, oben flache Gipfel auf der Westseite des Talkessels, sondern der Akropolisberg selbst heißt ḫašm et-Ḥabîs خشم الحبيس, wogegen der beschriebene Gipfel haḍbat umm el-Bijâra هضبة ام البيارة genannt wird.

Die Schlucht westlich von el-Ḥabîs führt nicht den Namen es-Sîḳ, sondern zuerst sejl es-Sijjaġ السيغ, dann sejl el-Mzêreʿe المزيرعة, ferner w. Emdej وادى امدى, bis sie unter dem Namen el-Ḳumejḍ unten in el-ʿAraba auf w. Leḥjâne وادى الحيانة stößt (S. 128).

el-Maʿaitere wohl el Maʿêṣre وادى المعيصرة (S. 133, 144, 135).

Das Mêr-Tal (richtig en-Nmêr-Tal النمير) ist nur ein Seitental des großen w. el-Mḥâfîr وادى المحافير.

w. Sabra wohl w. Ṣabra وادى صبرة (S. 135).

Wâdî ḫirbet en-Naṣâra existiert nicht; es ist wohl w. umm Zaʿḳêḳe وادى ام زعقيقة und w. el-Maṭâḥa وادى المطاحة gemeint (S. 136).

Umm es-Saḫûn wohl zu nennen umm Ṣejḥûn ام صيحون begrenzt den Bâb es-Siḳ nicht. Nur el-Ḳerâra القرارة und er-Ramla bilden die Nordostgrenze des Bâb-es-Siḳ.

Der Bach wâdi Mûsa entsteht aus dem wasserreichen, vom Südosten kommenden sejl-el-Ḥaṣba سيل الحصبة und dem von Osten von der Quelle ʿajn Mûsa kommenden sejl ez-Zerâba سيل الزرابة. Sejl ez-Zerâba empfängt rechts die großen Täler w. el-Maḫzûl وادى المخزول, im unteren Teile sejl el-Ǧelwâḥ سيل الجلواح genannt, und w. el-Ḳlejta وادى القليتة (S. 136).

Domaszewski liefert ‚Die historische Entwicklung der Grabformen und Beschreibung der sonstigen Bauten‘ (137—191), worin er einleuchtend zeigt, was die Nabatäer, Griechen und Römer und die Angehörigen anderer Völkerstämme geleistet haben. Seine Ausführungen begleitet er mit zahlreichen nach der Natur aufgenommenen Bildern, wodurch das Ganze recht anschaulich wird.

Die Basis für seine Abhandlung bilden die in der Umgebung der Stadt Petra liegenden und aufgenommenen Gräber. Unberücksichtigt, weil nicht aufgenommen, bleiben die Gräber auf er-Ramla الرملة, el-Ḫolbza الخبزة, el-Maṭâḥa المطاحة, umm Ṣejḥûn ام صيحون, ṭabḳat el-Meḥâfîr طبقة المحافير, w. Merwân وادى مروان, el-Bêḍa البيضا, Liǧǧ el-ʿAsîd لج العسيد, el-Ḳarn القرن und andere.

Auch vermisse ich die Erwähnung von zahlreichen Anlagen von freiliegenden Senkgräbern, welche manche Kuppen z. B. südöstlich von dem Tunel el-Moẓlem المظلم vollkommen bedecken. Ja auch in dem flachen Dache mancher Pylonengräber sieht man ein freies Senkgrab. Letztere scheinen deshalb meiner Meinung nach älter als die Pylonengräber zu sein.

Die Meinung, daß die Bogengräber altsyrischen Ursprunges sind, hat viel für sich, denn auch nördlich von Mâdaba beim ḫ. el-Brač خربة البرك sieht man ähnliche im Felsen gehauene Bogengräber, jedoch scheinen sie mir in Petra zu sehr verbreitet zu sein.

So finden sich auf er-Ramla, ja auch auf dem ed-Dejr-Plateau Bogengräber (S. 156).

Der Weg südlich von el-Ḫazne (el-Ǧerra الجرة) auf die Hochebene wird als ungangbar bezeichnet, während ich ihn recht gangbar fand. Er führt zu dem großen Opferplatze von umm Ḥasân ام حسان (S. 173).

el-Madrâs wohl el-Madras المدرس (S. 173).

Von Heiligtümern wären noch anzuführen die von er-Ramla, al-Ḥabîs, von ed-Dejr, el-Faṭûma الفطومة, von el-Brejz'e البريزعة, Ḳaṭṭâr ed-Dejr, Moṛârt es-Slîm مغارة السليم, sidd el-Ma'ǧîb سد المعجيب, el-Maṭâḥa, el-Lamṭi اللمطي und andere.

Von Wasserbauten wären zu ergänzen die gut erhaltene Wasserleitung von 'Ajn abu Hârûn, und zwar wie die durch še'îb el-Ḳejs, als auch die zum es-Sîḳ führende. Dann die Wasserleitung von 'Ajn Emûn, 'Ajn Brak عين برك, von aṯ-Ṯoṛra الثغرة und andere (S. 174).

Das Kreuz über dem Altare des el-Faṭûma ist eingemeißelt, drei andere sind gemalt.

Die je ein Kamel führenden Nabatäer stehen nicht vor zwei, sondern vor einem Altare (S. 188).

Unerwähnt bleibt der Tempel von ed-Dejr (Altar mit Füllhörnern). Auf dem Dejr-Plateau befinden sich mehrere Klausen.

In der Figur gegenüber von al-Ḫazne sehe ich kein Kruzifix. Die Abbildung entspricht nicht vollkommen der Wirklichkeit.

Von Klöstern wären zu erwähnen das Kloster von ed-Dejr, dann el-Ḥabîs, wo zahlreiche Schießscharten eine mittelalterliche Burg annehmen lassen; das Kloster auf dem zweiten Hârûn-Plateau, wo noch im 14. Jahrhunderte griechische Mönche lebten.

Der Obeliskenberg (Zebb 'Aṭûf und umm el-'Elêdi-Berg), über welchen die direkte Straße von el-Ǧi zum nebi Hârûn نبي حارون führt, wurde durch 8 Türme (nicht 3) und mehrere Vorburgen verteidigt. Eben solche, mit behauenen Quadern bekleidete Mauern sieht man auf ed-Dejr, dann unten in el-'Araba bei Ṛarandal غرندل, Ṭlâḥ طلاح und mehreren anderen Orten, so daß man einen alten Ursprung annehmen darf. Von den Kreuzfahrern kennen wir bei w. Mûsa nur die Burgen el-W'êjra und Hurmuz الوعيرة وهرمز.

Auf den Obeliskenberg führt nicht ‚ein einziger‘ Weg, sondern vielmehr folgende Wege:

Von Bâb es-Sîḳ, und zwar östlich von dem harâbt el-Ǧrejda-Grabe هرابة الجريدة, nördlich beim harâbt el-Madras هرابة المدرس und südlich am Umm Ḥasân ام حسان vorüber.

Von ʿAjn Emûn عين امون und ʿAjn el-Muʿallaḳa عين المعلقة, also von der großen Karawanenstraße über Ṭôr el-Ḥmêdi طور الحميدى.

Von Naḳb abu Ḫšêbe نقب ابو خشيبة oder nebi Hârûn das rechte Ufer des el-Farasa hinauf.

Von der Stadt Petra über el-Ketûte الكتوتة und umm ʿElêdi. Diese 4 Wege sind für Maultiere gangbar.

Dann von harâbt en-Nmêr durch Farʿat el-Bdûl فرعة البدول.

Von es-Sîḳ durch Zarnûḳ el-Ǧerra زرنوق الجرة über Ṭabḳat en-Nǧûr.

Von es-Sîḳ durch Zarnûk Ḳudlâḥ.

Schließlich von dem Theater durch die umm ʿElêdi-Schlucht. Diese 4 Wege waren teilweise künstlich hergestellt und sind jetzt nur für Fußgänger gangbar.

El-Madrâs (richtig el-Madras) und el-Mêr (en-Nmêr) dürfen kaum zu dem eš-Šeraʾ-Gebirgszuge gerechnet werden, denn auch die Einheimischen tun es nicht (S. 189).

S. 192—194 führt Brünnow die bekannten Besucher von Petra an und S. 195—428 bietet das Verzeichnis der einzelnen Gräber und Bauwerke von Petra.

Dieses Verzeichnis, die Frucht einer staunenswerten und mühsamen Arbeit, ist für die allernächste Umgebung von Petra abschließend. Aber nur für die allernächste Umgebung, denn unberücksichtigt blieben die Gräberanlagen und Bauten von er-Ramla, el-Ḫobza, el-Moẓlem المظلم, el-Maṭâḥa المطاحة, umm Ṣejḥûn, w. Merwân, el-Ḳarn, el-Lamṭi, el-Ḳrâʿ, Ṭabḳat el-Meḥâfîr طبقة المحافير, w. umm Ratâm وادى ام رتام, el-Baṭḥa البطحة und andere.

Zur S. 239 bemerke ich, daß die von Euting ganz richtig Ḳaṣr el-Ḳanṭara قصر القنطرة genannte Zitadelle die große über Ṭôr-el-Ḥmêdi führende Straße verteidigt und auf der Südostgrenze des

Ṭabḳat er-Nǧûr طبقة النجور liegt. El-Ḳanṭara heißt die Wasserleitung von ʿAjn Emûn zu dem el-Ǧerra- (el-Ḫazne-) Grabe.

Den großen Opferplatz Zebb ʿAṭûf زب عطوف habe ich bereits 1898 besucht und im Jahre 1900 allein und 1901 mit dem Herrn Maler Mielich aufgenommen (vgl. *Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1901, Nr. xix).

Auf dem Plane dieses Opferplatzes (S. 240) vermisse ich mehrere Details: So entspricht nicht ganz der Wirklichkeit die Zeichnung des Abflusses des Wasserbehälters. In dem Hofe fehlen die Stufen bei der Südwestecke, die 4 Stufen bei der Nordwestecke. Auf dem viereckigen Altare fehlt der Einschnitt in der Südostecke der Vertiefung. Der runde Altar liegt zu nahe an der Stiege, die E-F Treppe weist nicht 9, sondern 15 Stufen auf. Es fehlen die Treppen östlich bei dem Wasserbehälter, östlich bei dem Hofe. Auch die Orientierung des Opferplatzes ist nicht ganz genau verzeichnet. Sie ist nicht nördlich, sondern nordnordwestlich (R 345°), was ja auch der Richtung des Bergrückens vollkommen entspricht.

Die Rinne von dem runden Altar mündet nicht in den Sabîl-Wasserbehälter (S. 244).

S. 336, Fig. 369. Auf der Hinterwand rechts und links von der Altarnische befinden sich nicht je zwei, sondern nur je ein Loch für die Lampen und das wären auf der Figur die oberen Löcher.

Das gewöhnlich ed-Dêr genannte Grab (Nr. 462) heißt eigentlich harâbt el-Faṭûma هرابة الفطومة. Ed-Dêr heißt die ihm gegenüberliegende Ruine, nach welcher dann das ganze Gebiet bis zum w. Merwân وادى مروان und w. es-Sijjaṛ وادى السيغ genannt wird.

Das Gebiet östlich von ed-Dêr heißt el-Maʿêṣrât المعيصرات. Es reicht im Westen bis zum w. ed-Dejr (bei Brünnow: erstes Nordwestwâdi), im Osten bis zum w. abu ʿAlêḳa وادى ابو عليقة (bei Brünnow: w. et-Turkmaniye). Es wird von drei schmalen, aber tiefen und fast parallelen Tälern von Norden nach Süden durchzogen, von denen das westliche el-Maʿêṣret et-Ṭarfâwijje المعيصرة الطرفاوية (Brünnow: zweites Nordwestwâdi), das mittlere el-Maʿêṣret

el-Wasṭa المعيصرة الوسطى (Brünnow: drittes Nordwestwâdî), das östliche el-Ma'êṣret el-Kebîre المعيصرة الكبيرة genannt wird.

Der Rücken zwischen dem el-Ma'êṣre eṭ-Ṭarfâwijje und el-Wasṭa heißt Mamât Manṣûr ممات منصور (nicht el-Ma'aiṯere), wogegen Mamât Ḥamdân ممات حمدان am rechten Ufer des unteren w. ed-Dejr liegt (S. 328—368).

Die Orientation des Planes von el-Bâred und el-Bêḍa scheint kaum richtig zu sein. Ganz richtig hat aber Euting nur die enge Schlucht el-Bâred benannt, denn die Ebene vor ihr heißt Liǵǵ el-'Asîd لج العسيد; auch muß ich Eutings scharfsinnigem Eindrucke von der Bestimmung el-Bâreds vollkommen beistimmen (S. 409—415).

Den Plan der Kirche el-W'ejra habe ich schon 1898 gezeichnet (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* vom 11. Jänner 1899) und die ganze Anlage mit Herrn Mielich 1901 aufgenommen (*Anzeiger* 1901, Nr. xix).

Der S. 417 wiedergegebene, von Père Savignac 1902 entworfene Plan scheint in Eile gearbeitet worden zu sein. So fehlt der Turm am Nordanfange der Brustwehr (mur avancé); diese hat 9, nicht 5 Schießscharten, welche in ungleichen — nicht gleichen — Abständen angebracht sind. Es fehlen die drei Türme der Nordmauer, in dem Westturme fehlen 2 Schießscharten, von denen doch eine, Fig. 473, photographiert wurde, es fehlt die Südmauer. Der Wasserbehälter (Bassin) gehört auf die Ost-, nicht auf die Westseite des Grabens, der Tunnel ist in Felsen gehauen und nicht gebaut; es fehlen die Warttürme im Norden, Westen und Süden. Die Wölbung der Zisterne trägt 3 Rippen, welche die Südwestecke mit der Nordostecke und die Nordwestecke mit der Mitte vereinigen, also ein Kreuz und keine Tonne bilden etc. (S. 417—418).

ǵ. Hârûn habe ich ebenfalls besucht und aufgenommen.

umm et-Telǵ' wohl ǵ. el-Mdêlâǵe جبل المديلاجة (S. 424).

w. abu-Kušêbe wohl w. abu Ḫšêbe وادى ابو خشيبة, durch welches ein Weg zum Passe naḳb abu-Ḫšêbe نقب ابو خشيبة führt, wogegen der Paß naḳb er-Rubâ'i نقب الرباعي nördlicher liegt.

Im vierten Abschnitte beschreibt Brünnow nach seinen und fremden Routen ‚Odruḥ und die Römerstraße bis el-ʿAḳabaʻ (S. 429—479).

Die Dorfruine südöstlich über ʿAjn Mûsa, woher die ʿAḳaše العقشة in el-Kerak stammen, heißt nicht Badabde, sondern el-Mḥêlle المحيلة (S. 431).

Die meisterhafte Beschreibung des Lagers von Odruḥ stammt aus der Feder Domaszewskis (S. 433—463).

Ayyl wohl Ajl ايل (S. 467).

ʿAjn el-ʿIẓâm = ʿAjn ab al-ʿAẓâm عين ابو العظام (S. 468).

ʿAjn Ṣadaḳa = ʿAjn eṣ-Ṣadaḳa عين الصدقه (S. 469).

Betahy — Daḥâḥa دحاحة östlich von el Baṭḥa البطحة (S. 469).

In el-Ǧi wird weder Moses noch Aron verehrt. Denn es befindet sich daselbst Ǧâmiʿ des ʻOmar und nördlich außerhalb des Dorfes das Heiligtum mizâr Mḥammad el-Ḥsêni مزار محمد الحسينى. Die Quellen vom Dorfe heißen: ʻAjn Beddw عين بدو, Maʼ Lebûn ما لبون, el-Ḥaṣba الحصبة. Die Quelle ʻAyn Harûn richtig ʿAjn abu Hârûn عين ابو هارون, liegt nicht in el-Ǧi, sondern östlich von el-Wʿejra الوعيرة, oberhalb el-Brejzʿe البريزعة.

Der Weg über al-Mabrak = el-Mabraḳ المبرق führt nicht nach el-Bettera, sondern nach eṣ-Ṣadaḳa, auf welche Ruine die Beschreibung vollkommen paßt. El-Batra liegt 34 *km* südlicher.

Die Quelle Reszeysz عين رصيص ist wohl ʿAjn Rsês عين رسيس.

Ḥesma ist nicht höher, sondern im Gegenteile um 200—300 *m* niedriger als eš-Šeraʼ (S. 468).

w. Ḥitem = w. el-Jitm وادى اليتم (S. 470).

Die Ebene heißt nicht Kûra, sondern Ḥesma.

Unter w. umm aḥmed dürfte w. el-Ḥmejma gemeint sein, womit auch die erwähnte Wasserleitung von ál-Ḥelwa wá-l-Bêḍa الحلوا والبيضا übereinstimmt.

ʻAjn er-Reṣâṣ ʿAjn Rsês.

ʿAjn Radjaf ʿAjn Râǧef عين راجف.

ʿAjn Ghazale — ʿAjn Ṛazâl عين غزال.

Die Römerstraße von eṣ-Ṣadaḳa führt über Ḍôr ضور, al-Ḳrên القران, Ṭâsân طاسان, naḳb Burḳa نقب برقة, al-Bêḍa البيضا, el-

Ḥmejma الحميمة, el-Ḳwêra القويرة, w. el-Jitm nach Îla ايلة, el-ʿAḳaba العقبة. Bei el-Ḳrên zweigt von ihr eine andere Straße ab, welche über el-Ḳnejje القنية, ab ál-Lesel ابو اللسل nach el-Fwêle الفويلة führt und hier über naḳb Štâr am rechten Ufer des w. el-Ḳenne القنة absteigt und bei der Mündung des w. el-ʿAbîd in w. Rîḥân وادى ريحان auf die römische Straße stößt.

Ein zweiter Arm führt von el-Fwêle zu der Festung el-Ḳarana القرنة, ḫ. en-Naṣâra خربة النصارى und dann zum naḳb el-Msattara نقب المسترة.

Dj. Oumm Seilieh wohl ǧ. umm Nṣêle جبل ام نصيلة.

Ouadi Amran richtig w. er-Rwêḥa وادى الرويحة, welches die Grenze zwischen ʿImrân عمران und Ḥwêṭât ibn Ǧâd حويطات ابن جاد bildet.

ǧ. Bakr = weli aš-Šejḫ Mḥammad Bâḳer الشيخ محمد باقر am linken Ufer des w. Radda Bâḳer وادى ردة باقر.

Ouadi Ṭraifiyeh = ǧ. und w. eṭ-Ṭrejfijje جبل ووادى الطريفية.

Holden Laarde — Rwêsât el-Ḫâlde رويسات الخالدة.

Ouadi Rataoua — w. Ratwa وادى رتوة (S. 472).

ʿAjn Ḫaldi = Mojet el-Ḫâlde مية الخالدة über dem linken Ufer des w. el-Maḫlaḳa وادى المخلقة, welches aus den Tälern w. el-Faḥḥâm الفحام, w. es-Sêsab السيسب und w. umm Ǧerâd وادى ام جراد entsteht.

ǧ. Rum = ǧ. Ramm جبل رمّ.

Jebel Shâfy = ǧ. aš-Šeʿafe جبل الشعفة.

W. el-Itm entsteht aus der Vereinigung des w. el-Mḍêfejn وادى المضيفين und w. el-Bṭajeḥa وادى البطيحة (S. 475).

Ǧebel Tajḥa wohl el-Bṭajeḥa البطيحة.

ʿAjn Qouheireh, el-Ḳuhêra wohl ʿAjn el-Ḳwêra عين القويرة; östlich von al-Ḳwêra heißen die niedrigen tafelförmigen Hügel nur Haḍbe, niemals Ǧebel. So notierte ich haḍbet es-Salaḳa هضبة السلقة, haḍbet el-Ḫalêfi هضبة الخليفى und andere.

ǧ. Sâfirîn vielleicht ǧ. el-Ḥafîr جبل الحفير (?).

ǧ. ʿAšerim richtig ǧ. umm ʿAšrîn جبل ام عشرين, welcher Berg als Maskûn, d. h. von einem Geiste bewohnt gilt.

Mâgrah richtig wohl Meḳreḥ مقرح zu nennen. Meḳreḥ heißt im Dialekte der ʿAzâzme, Ẓullâm und Saʿîdijjîn jeder Tafelberg; es muß deshalb der Eigenname dabeistehen.

Khirbet Fouʿeileh richtig ḫ. el-Fwêle الفويلة.

ʿAïn ab al-Lesân wohl ʿAjn ab-ál-Lesel عين ابو اللسل, aber auch ab ál-Jesel ابو اليسل (vgl. el-Lehûn, bei den Šḫûr — ál-Jehûn).

al-Ḥadjfeh richtig ʿAjn el-Heǵfe عين الهجفة gewöhnlicher Lagerplatz. Von dort führt ein Weg zum naḳb Ḍarba نقب ضربة (S. 475).

Oueïdeh (ويدة) = ḫ. ez-Zôr خربة الزور am rechten Ufer des w. ab-el-Lesel, in welches nördlicher das von eṣ-Ṣadaḳa kommende w. al-Whajde وادى الوهيدة mündet.

Maghaïreh richtig el-Mrejjeṛa المريغة über dem Zusammenflusse des w. Ḍôr اودى ضور mit wâdi ab-al-Lesel (S. 479).

Ouadi Samne kenne ich nicht. Der niedrige Rücken westlich von Maʿân heißt ǵ. Semna جبل سمنة, die Täler bei der Straße heißen jedoch w. Wahadân وادى وهدان, w. Jentûli وادى ينتولي und w. Mdejsîs وادى مديسيس (S. 476).

Haraba = harâbt el-ʿAbîd هرابة العبيد (S. 476).

Es folgt eine ziemlich erschöpfende Bibliographie 480—510, dann ein Namenverzeichnis 511—526 und mehrere tabellarische Übersichten der Grabformen von Petra 527—529.

Den Band schließen die Reproduktionen der von Euting kopierten nabatäischen Inschriften und 6 Karten.

Die kartographischen Aufnahmen bezeugen in dem durchforschten Gebiete eine große Genauigkeit. Im einzelnen bemerke ich:

Tafel xxiii. El-Ǵi liegt zu nahe und el-Wʿejra الوعيرة zu weit von Bab es-Sîḳ.

El-Bêḍa البيضا liegt etwa in der Mitte zwischen el-Bâred und Petra.

Blatt 3. w. Ṛarandal وادى غرندل biegt an dem er-Rabṣa- الربصة Felsen gegen Norden und umschließt Bṣêra بصيرة im Osten und Norden, nicht im Süden und Westen.

w. š-Šôbak nennen die Einheimischen w. el-Bardijje اودى البردية.

Ḥalla' ṭ-Ṭafîle heißt Ḥala' el-Beḳ'e حلى البقعة.

Ǧ. Ḍâna heißt eigentlich Ḥala' el-Ḳrân. Biyâr es-Seba' liegen 5 *km* nördlich, nicht 11 *km* südwestlich von el-Ǧḥejre الجحيرة.

Dabbet eṣ-Ṣarbûṭ oder Dabbt es-Sarbûṭ liegt 8 *km* nördlich, nicht 6 *km* südöstlich von et-Twâne التوانة; hier liegt Ḥala' aṭ-Ṭawlânijje حلى الطولانية.

w.-l-Ǧardân richtig w. abu-l-Ǧerzâm وادى ابو الجرزام.

Bezüglich der äußeren Ausstattung ist kaum nötig zu bemerken, daß sie der in dieser Hinsicht öfter rühmlichst bewährten Verlagsfirma Karl J. Trübner in Straßburg i. Elsaß alle Ehre macht.

Anzeigen.

A. M. Дирръ, *Грамматика удинскаго языка.* Составилъ —. Тифлисъ, 1903. S. xi, (S. 3 Оглавленіе, S. 2 Дополненія и опечатки), 101. (= *Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа.* выпускъ xxxiii, отдѣлъ iv.)

Die udische Sprache, der die vorliegende Grammatik gewidmet ist, lebt am Südabhang des östlichen Kaukasus (Gipfel: Malkamud 3884 *m*, Bazardüzi 4484 *m*) östlich vom 65° L, nördlich und südlich vom 41° B. und zwar in zwei weit auseinander[1] liegenden Orten des Gouv. Elisawetpol, Kreises Nucha, nämlich in Wartaschen, udisch auch Ortaschen (Amt Armjanit) und in Nidſch, Niſch, udisch auch Neſch (Amt Aidin-Kischlag).[2] Die Zahl der Uden beträgt nach der Volkszählung von 1886 : 7301 (7801 bei Erckert ist Druckfehler). Ihre unmittelbaren Nachbarn sind die sprachverwandten Kürinen, die über den Gebirgskamm herüberreichen, die (aderbeidſchanischen) Tataren und die Armenier; Angehörige dieser beiden Völker wohnen

---

[1] Dirr gibt die Entfernung mit 40 Werst und die Wartaschens von Nucha mit 35 Werst an; er folgt hierin Schiefner. Diese Zahlen, von denen die letztere sich auch bei M. Beſchanow (s. unten S. 409) findet (Schiefners Texte S. 58 wissen hier sogar von 50 Werst), kamen mir von Anfang an verdächtig vor, da meine Karten bedeutend kleinere und ein anderes Verhältnis ergaben; ich habe mir genauere Karten kommen lassen und festgestellt daß Niſch-Wartaschen 23½ und Wartaschen Nucha 26 Werst beträgt.

[2] Außerdem gibt es in dem entlegenen Kreis Kaſach desselben Gouv. ein ganz udisches Dorf Kirſan mit 160 Einw.

auch, nach derselben Zählung, mit den Uden in jenen beiden Ortschaften zusammen, Tataren in W. 258, in N. 503, Armenier in W. 80, in N. 28. Die Angabe Schiefners daß die Hauptbevölkerung des Ortes W. die Juden ausmachen, steht nur scheinbar mit jener Statistik in Widerspruch, der zufolge im Orte Wartaschen selbst gar keine Juden sind, wohl aber in einem andern Orte der Gemeinde W. über 1700, die einzigen nicht nur der Gemeinde, des Amtes, des Kreises, sondern fast auch des ganzen Gouvernements. Dieser Ort, welcher *Džuhutlar* heißt, d. i. (tat.) ‚die Juden', liegt nun aber, wie mich eine ältere Spezialkarte belehrt, ganz dicht bei dem Orte Wartaschen (etwa eine Werst südlich davon), sodaß er wohl mit diesem unter einem Namen zusammengefaßt werden mag. Auch Beſchanow spricht kurzweg von den Juden des Ortes Wartaschen und bemerkt daß sie zwei Synagogen haben. Die Juden leben also sicherlich in hinlänglich naher Nachbarschaft mit den Uden um deren Sprache, wohl vor allem durch Einführung persischer Wörter, beeinflußen zu können. In der ‚Kurzen Beschreibung des Dorfes W.' welche sich in Schiefners Texten S. 58 f. findet, heißt es daß Wartaschen aus 800 Häusern bestehe, 250 arm., 150 georg., 300 jüd., 60 tat., 40 lesgh. Diese höchst auffällige Angabe, welche doch von einem Uden (G. Beſchanow?) herrührt, unterscheidet sich von derjenigen welche Schiefner direkt (S. 3) mitteilt; vermutlich sind aber dort unter den Armeniern alle Angehörigen der armenisch-gregorianischen, unter den Georgiern die der orthodox-griechischen Kirche verstanden.

Da das Udische wegen seines eigenartigen Charakters ein hohes Interesse beansprucht, in der engen Berührung mit andern Sprachen aber mehr und mehr von jenem verliert und in absehbarer Zeit wohl ganz aussterben wird, so hat Dirr sehr wohl daran getan in seinen praktischen Sprachstudien ihm den Vorrang zu gewähren; weitere Beiträge zu seiner Kenntnis, Wörterbuch und Texte, stellt er uns in Aussicht. Vor allem aber sollte er danach trachten sein, wie er eingesteht, unzureichendes Material über die Mundart von Niſch zu vervollständigen und uns dann vorzulegen. Bei Schiefner finden sich von ihr nur wenige kurze Proben und im Wörterbuch ein

paar Wörter. Es scheint ja daß diese Mundart im großen ganzen nicht stark von der andern abweicht; doch wird sie wohl manchen altertümlichen Zug aufweisen — Nifch ist der Hauptsitz der Uden, die hier fast doppelt so zahlreich sind wie in Wartaschen (4553[1] : 2362 im J. 1886) — und jedesfalls werden die Varianten zur Aufhellung der Formen dienen. So ist das anlautende *h* welches das N. in manchen Wörtern hat wo es dem W. fehlt, gewiß das Ältere (so n. *hun*, w. *un* ,du'; vgl. tsach. *hu*, chürk. *ḳ'u*); so weist das konjunkte Pronomen der 3. P. Pl. n. *-tun-* auf *-tuγon* zurück, während w. *-qun-* nur dessen zweitem Teil entspricht. Dem w. *p'in, p'eχ* Gen. u. Aff. zu *p'ul* ,Auge' stehen als regelmäßigere Formen gegenüber: n. *filin, bulaχ* Sch. 55, 19. 54, 6 v. u., deren Anlaut natürlich berichtigt werden muß (*bulaχ* würde ja zu n. *bul* Sch. 49, 15 = w. *bul* ,Kopf' gehören; die Schreibung *f* für *p'* kehrt in demselben Liede 55, 15 wieder: *feγan* ,er sage' ist = w. *p'iqan*). Ist in *p'in, p'eχ* zwischenvok. *l* geschwunden, so läßt sich dazu w. *orein* | n. *oralin* ,Quelle' vergleichen. Anderseits zeigt auch das N. manchen unzweifelhaften Lautfortschritt, so *amdar*, w. *adamar* ,Mensch', *bawa*, w. *baba* ,Vater', *göin*, w. *gogin*, ,blau', ,grün' (tat. *gok, gök* ,blau'), *χujär*, w. *χinär* ,Mädchen' (zu n. *χuini*, w. *χuni* ,Weibchen' [von Tieren], in den lesgh. Mdd. *χunul, χuneše, χinib* u. ä. ,Weib'). Jünger als die w. Ablativendung *-χo* dürfte auch die n. *-χon* sein, deren *-n* vielleicht aus dem Instrumental stammt. Diese paar Kleinigkeiten zur stärkeren Aufmunterung.

S. II ff. zählt DIRR die gedruckten und ungedruckten **Vorarbeiten** über das Udische auf; ich vermisse darunter das kleine udisch-russische Wörterbuch welches 1853 in Petersburg das Licht erblickte. Von den übrigen sind es drei über die ich mich wegen des Verhältnisses in dem DIRR zu ihnen steht, näher auslassen muß. Ich kehre dabei die zeitliche Reihenfolge um und beginne mit der udischen Evangelienübersetzung die im 30. Bd. desselben *Sbornik*

[1] Dazu kommen noch 198 des ganz udischen Ortes Melikly der Gem. Nifch; wo aber die 28 zur Gesamtzahl 7141 des ganzen Kreises Nucha fehlenden sich befinden, weiß ich nicht.

erschienen ist (1902) dessen 33. Bd. die Grammatik Dirrs enthält. Dirr sagt von ihr (S. v): воспользоваться которымъ мнѣ не пришлось, und ich denke, das ist ebenso unbestimmt wie wenn man im Deutschen sagte: ‚die zu benutzen ich nicht in der Lage war‘. Aber in einem solchen Falle hätte er sich ganz bestimmt ausdrücken sollen. Sie war allerdings совсѣмъ недавно erschienen, aber doch, wenn ich nicht irre, schon im Laufe des Jahres 1902 und Dirrs Vorrede ist vom 20. November 1903, sodaß er wohl noch Zeit gehabt hätte sich mit ihr zu beschäftigen. Ich vermute aber daß er diesen Sprachtext nicht für vollkommen zuverlässig erachtet hat. Es ist ja allerdings klar daß die Evangelien in eine ganz unlitterarische Sprache sich nicht übersetzen lassen ohne daß ihr bis zu einem gewissen Grade Gewalt angetan wird, ohne daß fremde Wörter, fremde Bedeutungen, fremde Wendungen aufgenommen werden. Aber das sind schließlich Dinge die auf der Oberfläche der Sprache liegen, es handelt sich dabei, können wir sagen, um den Stil; die Sprache selbst, d. h. in all den wesentlichen Zügen auf die es dem Sprachforscher ankommt, braucht nicht geschädigt oder geschmälert zu werden, und sie wird das auch nicht wenn die Übersetzung von einem Einheimischen hergestellt wird.[1] Einem solchen nun verdanken wir die udische Übersetzung der Evangelien; 1893 schrieb sie der inzwischen verstorbene Priester Semën Beſchanow aus Wartaschen nieder; ein zweiter Band des *Sbornik* sollte eine Sammlung udischer Volkslieder, Märchen und Sprichwörter mit einem Wörterbuch bringen — es hat den Anschein als ob man davon abgekommen sei. Sie war von

[1] Der Gebrauch fremder Partikeln rührt freilich schon an das Mark der Sprache, und so ist das arabisch-persische و ‚und‘ als udisches *wä* in den Ev. geradezu überraschend. Konnte denn der Übersetzer nicht mit *-al* auskommen, von dem ja in den Schiefnerschen Texten ein gewiß unvolkstümlich reicher Gebrauch gemacht wird? Auch *ja* ‚oder‘ ist persischen Ursprungs, aber doch wohl, da es Schiefner und Dirr bezeugen, schon eingebürgert (in den Ev. erscheint es als *e*). Georg. ოღონდ ‚wenn nur!‘ hat sich sogar im Udischen weit von seiner ursprünglichen Bedeutung entfernt; es ist Adjektiv geworden: *oγand γi* ‚günstiger Tag‘ Mark. 6, 21, *oγand wädä* ‚günstige Zeit‘ Mark. 14, 11, *oγande* (für *-ndde*) ‚es ist bequem‘ Matth. 19, 24 (russ. überall удобный).

Semën in Gemeinschaft mit seinem Bruder Michail, Schulinspektor zu W. veranstaltet worden, welcher 1892 im *Sbornik* (14. Bd., 1. Teil) eine durch ihren volkskundlichen Inhalt sehr wertvolle Abhandlung: *Краткія* (von S. 213—262!) *свѣдѣнія о с. Варташенѣ и его жителяхъ* veröffentlicht hat. Der Vater der Brüder, Stepan Beſchanow war Lehrer an der Landesschule von W. gewesen, an der dann auch ein dritter Sohn von ihm, Georgiĭ wirkte; der Bruder dieses Stepan, der ältere Georgiĭ Beſchanow, Lehrer an der Kreisschule zu Nucha (vor 1860 verstorben) hatte die Materialien geliefert die Schiefner seiner Arbeit über das Udische zu Grunde legte. Wir haben da eine udische Lehrerfamilie der die wissenschaftlichen Freunde des Udischen zu einigem Danke verpflichtet sind. Ob sich der Übersetzer der Evangelien ungebührliche Freiheiten gegen seine Muttersprache erlaubt hat, das entzieht sich natürlich meinem Urteil; daß jedoch der veröffentlichte Text, dessen Druck er wohl selbst nicht mehr beaufsichtigen konnte, von Druckfehlern wimmelt, wird jedem in die Augen springen der sich nur einigermaßen mit dem Udischen vertraut gemacht hat. Deshalb sind sie aber auch zum allergrößten Teil ungefährlich; sie haben mich wenigstens nicht gehindert vielfache Belehrung aus diesem Texte zu schöpfen, und ich habe mich im folgenden sehr oft auf ihn bezogen.[1] Wenn ich mich in den Fußstapfen S. Beſchanows verirrt haben sollte — ich sehe allerdings sogar in seinen Inkonsequenzen allgemeine Schwankungen der Sprache —, so möge man mich zurechtweisen; auch dadurch wird die Wissenschaft gefördert.

Gegen das ungünstige Urteil Dirrs über Erckerts Buch *Die Sprachen des kaukasischen Stammes* (1895) erhebe ich keine Einwendung; aber es ist nicht richtig daß es von allen denen gelobt worden ist ‚die kein einziges Wort von einer der vielen kaukasischen Sprachen kennen'. Wer überhaupt irgendwelche sprachwissenschaftliche Schulung besitzt, dem müssen sich die Schwächen des

[1] So manches worüber ich selbst gern Auskunft gewünscht hätte, fand ich begreiflicherweise keine Gelegenheit zu erwähnen, z. B. die Postposition *-gin* nach dem Ablativ (Matth. 11, 22. 24. Luk. 10, 12. 14).

Buches, wenn auch nicht in ihrem ganzen Umfang offenbaren. Anderseits hat allerdings einer der mehr als ein Wort von den kaukasischen Sprachen kannte, der uns sogar mit ihrem Bau durch eine Reihe scharfer, treffender Skizzen vertraut gemacht hatte, nämlich Fr. Müller dem Erckertschen Buch einen höchst anerkennenden Geleitbrief ausgestellt. Daraus darf man durchaus nicht schließen daß er gegen seine Mängel blind gewesen sei; man wird wohl begreifen daß er als Pate sich nicht ganz unbefangen äußern konnte, ebensowenig aber sich zur Niederlegung der einmal angenommenen Patenschaft entschließen. Die Hauptsache indessen war die daß der Eindruck den das Ganze auf ihn ausübte, unbedingt vorherrschte; er sah gleichsam eine große, reiche, geheimnisvolle Provinz erobert, eine Menge von Talschaften, von deren Vorhandensein man kaum Kunde hatte, plötzlich aufgedeckt. Noch in demselben Jahre wie Erckerts Buch erschien meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen*, bei deren Ausarbeitung ich das Ungenügende und Unzuverlässige der Erckertschen Mitteilungen schmerzlichst empfunden hatte. Ich drückte mich hierüber in der Schrift selbst nur in schonender Weise aus, mit Rücksicht eben auf Fr. Müller. Als ich später im Gespräch mit diesem mich rückhaltloser äußerte, hob er als Verdienst Erckerts hervor daß er eine große Menge Stoffes geborgen habe der Gefahr lief spurlos verloren zu gehen. Dem konnte und kann ich nicht ganz beistimmen; daß er an so vieles zuerst Hand anlegte, mochte nur Frucht bringen wenn dadurch andere angeeifert wurden es besser zu machen, und so sollte gerade Dirr einem gewissen Gefühl der Erkenntlichkeit gegen Erckert sich nicht verschließen. Mir, und ich denke auch andern, gewährt dessen Buch durch die darin enthaltenen Zusammenstellungen und Überblicke manchen Nutzen, nicht nur in Bezug auf das was anderswo nachgeprüft werden kann; auch die vorläufigen Abschätzungen die es ermöglicht, sind nicht ohne Wert.

Unter den früheren Veröffentlichungen die sich auf das Udische beziehen, läßt sich keine an Wichtigkeit mit Schiefners *Versuch*

über die Sprache der Uden (1863) vergleichen, und ich muß sie hier besonders ins Auge fassen, da sie, vom Wörterbuch abgesehen, sich mit der Arbeit von DIRR der Art und dem Umfang nach wesentlich deckt. Wenn DIRR erklärt, wir hätten SCHIEFNER dafür sehr erkenntlich zu sein daß er uns mit einer bis dahin unbekannten Sprache bekannt gemacht hat, so möchte ich dieses Lob in etwas umständlicherer Weise vorbringen. SCHIEFNER hatte, wie DIRR hervorhebt, keine Gelegenheit die Sprache mit Einheimischen selbst zu studieren; aber er hat es sich angelegen sein lassen möglichst viele und zuverlässige Aufzeichnungen in ihr und über sie zu erlangen, und er hat diese dann gewissenhaftest und wissenschaftlichst verarbeitet; auch der nur beschreibenden Grammatik kommt ja die Geübtheit des Sprachforschers zugute. So hat er uns ein ausführliches und anschauliches Gebäude des Udischen aufgestellt das auch jetzt noch fest in seinen Fugen steht. Wir sind nun ebenso DIRR sehr dankbar dafür daß er den Vorteil mit Uden unmittelbar verkehren zu können, gründlich ausgenutzt hat; wir freuen uns aber seiner Ergebnisse nicht nur insofern sie das schon Vorhandene bereichern und berichtigen, sondern auch insofern sie es — und das tun sie im wesentlichen — bestätigen. Die Ausstellungen welche DIRR S. v ff. an SCHIEFNERS Arbeit macht, beziehen sich nicht auf das grammatische System, sondern auf Wörter, Beispiele und Texte. Daß die Übersetzungen aus einem russischen Schulbuch — sie bilden ja die Hauptmasse der SCHIEFNERschen Texte — DIRRS Helfern oder Lehrern fremdartig vorkommen, ja teilweise unverständlich sein mochten, darüber ist weiter nichts zu sagen. Wenn es ferner heißt, SCHIEFNER habe sehr oft t_s', $\dot{d}_z$ und t_s, p und p^c usw. miteinander verwechselt, so muß auf das hingewiesen werden was er selbst am Schlusse seiner Schrift sagt: er habe sich nur auf unvollkommene Texte und fremde Ohren verlassen müssen, weshalb in lautlicher Beziehung von ihm nur höchst Mangelhaftes habe geleistet werden können. Sollte es sich aber um Versehen handeln für die SCHIEFNER allein verantwortlich war (es finden sich in der Tat eine Reihe von Druckfehlern bei ihm die nicht nachträglich berichtigt worden sind),

so wird gerade Dirr Anlaß haben nachsichtig zu sein. Am meisten gibt sich Dirr mit den Neologismen bei Schiefner ab; die sind ja überflüßig, aber eben deswegen nicht schädlich. Wenn er besonders daran Anstoß nimmt daß die Nomina agentis auf *-bal* und *-kal* als Bezeichnungen für solche Handwerker angegeben werden wie sie in den udischen Orten gar nicht vorkommen (z. B. *gombalo* ‚einer der färbt' als ‚Färber'), so übersieht er zweierlei. Einmal daß im Deutschen die Wörter auf *-er* nicht nur auf einen der etwas gewohnheits- oder handwerksmäßig tut, sich beziehen können, sondern zum großen Teil auch auf einen der es nur einmal tut, ja sogar bloß auf einen solchen (Erzähler, Sänger; Zuschauer, Rächer, Geber) und dann den gleichen partizipialen Sinn haben der den udischen Nominen auf *-al* zukommt. Schiefner hat offenbar, der Kürze zulieb, sich der Wörter auf *-er* in diesem Sinne bedient; ‚Beller', ‚Klopfer', ‚Lecker', ‚Macher', ‚Murrer', ‚Wisser' u. dgl. sind ja ganz unzweideutig, und daß ‚Raucher' zu *zap'kal* nicht in der Bedeutung gedacht ist welche es in unserem ‚sind Sie Raucher?' hat, ergibt sich schon aus dem als Synonym daneben gesetzten ‚Zieher'. Und zweitens, sobald das Udische als Schrift- oder Kultursprache auftritt, muß es auch auf Dinge Bedacht nehmen die es nur außerhalb von Wartaschen und Nifch gibt. Der Ameisenfresser ist gewiß ein südamerikanisches Tier; aber warum sollte nicht ein Lehrer in der Schule von ihm sprechen, ein udischer so gut wie ein deutscher? Endlich führt Dirr ein paar Bedeutungsangaben Schiefners an die ganz falsch seien. Was solle man dazu sagen daß er *divg* mit ‚(Dresch)flegel' übersetze! Dirr hat die Sache in Wartaschen gesehen; seiner Beschreibung zufolge ist es die auch sonst im Morgenland gebräuchliche Dreschwalze, die bei uns unbekannt ist und der unser Dreschflegel entspricht. Es würde also eine rein sprachliche Gleichung durch eine ethnographische ersetzt worden sein, was ja allerdings in einem Wörterbuch nicht statthaft ist. Aber vielleicht hat überhaupt kein Fehltritt stattgefunden; es scheint nämlich daß im Kaukasus selbst das Wort von der einen Art des Dreschwerkzeuges auf die andere übertragen worden ist. Es stammt wohl zu-

nächst aus dem Persischen, wo *ding* (nach Steingass) so viel ist wie ‚ein hölzernes Werkzeug mit eisernen Zähnen um den Reis von der Spreu zu sondern', *dingī* wohl dasselbe (a separater of rice from chaff). Im Georgischen haben wir neben einem alten *dingi* ‚Rüssel' ein gleichlautendes junges Wort (bei Orbeliani steht es noch nicht, auch nicht bei Tschubinow$_1$), das ich in Tschubinows Russisch-georgischem Wtb. zwar nicht unter цѣпъ finde, wohl aber unter молотило. Da das letztere Wort nicht nur den Dreschflegel, sondern auch dessen Klöppel bezeichnet, so könnte ja *dingi* diesen zweiten Sinn haben, und mit dem ließe sich vielleicht die georgische Erklärung in Einklang bringen die Tschubinow$_2$ zu dem Worte gibt: საცეხველით მომსხო წინა წვერი დასაძეგვავალ; aber die russische Erklärung: дубецъ, кiй у молотилки paßt mir wiederum nicht dazu. Aus Tiflis schreibt man mir daß დინგი ein gewöhnlicher Knüppel sei mit dem die Bauern die Körner von dem Mais abschlagen. Endlich beanstandet Dirr noch die Übersetzungen einiger Wörter auf *-luγ* bei Schiefner. Daß *t̨at̨luγ* nicht sowohl ‚Stachelhaftigkeit' bedeutet als ‚Ort wo es viele Stacheln gibt', das läßt sich wohl von vornherein denken. Etwas anders verhält es sich mit *χinärluγ* und *wit̨iluγ*, nach Schiefner ‚Mädchenschaft' und ‚Brüderlichkeit', nach Dirr ‚Stieftochter' und ‚Stiefbruder' (s. auch Berichtigung zu 12, 13 wo er: ‚Schwiegertochter' und ‚Bruder' übersetzt hatte). Nun sind aber die mit *-luγ*, *-lüγ* (tat. *-luq*, *-lüq*, *-liq*) gebildeten Wörter Abstrakta oder Kollektiva; *χinärluγ*, *wit̨iluγ* müssen ursprünglich soviel bedeutet haben wie ‚Mädchenschaft' (‚Mädchenhaftigkeit' oder ‚Mädchengemeinschaft'), ‚Brüderschaft' (‚Brüderlichkeit' oder ‚Brüdergemeinschaft'), und der heutige Gebrauch wird erst in jüngster Zeit entstanden sein (nach Schiefner wird ‚Stief-' mit *oga-* ausgedrückt).

An diesem Punkte erhebt sich nun die Frage: welche Stellung nimmt Dirr gegenüber den von Schiefner mitgeteilten Sprachtatsachen ein die er selbst nicht hat bestätigen können? Da er uns hierauf keine direkte allgemeine Antwort gibt, so werden wir suchen den Standpunkt zu bestimmen von dem aus jene beurteilt und behandelt werden mußten. Das Udische von W. zeigt weit weniger

Einheitlichkeit (auch schon bei Schiefner) als man nach der Bevölkerungszahl annehmen sollte. Das wird auf mancherlei Ursachen zurückgehen. So findet vielleicht ein stärkerer Verkehr mit Nifch statt, wird von dort nicht selten nach W. hinein geheiratet. Wenn ausdrücklich *awa, bawa* als n. = w. *aba, baba* angegeben werden, so dürfen wir den im Wtb. Schiefners schlechtweg als Nebenformen zu *$t_{\check s}$ibuχ, $t_{\check s}$obal* verzeichneten *$t_{\check s}$iwuχ, $t_{\check s}$owal* eine derartige Herkunft zutrauen. Innerhalb W.s mögen örtliche Verschiedenheiten bestehen. So heißt es bei Dirr S. 100 Anm. 25 daß *efan* für *wän* (vielleicht auch das *efä, efäχ* der Ev.?) nur in dem untern Teile von W. gesagt werde, welcher den Namen *Diblär* führe. Das dürfte nur ein anderer Name für jenes Džuhutlar ‚Judendorf' sein, welches, wie wir gesehen haben (S. 002) eine kurze Strecke talabwärts vom eigentlichen W. liegt. Ferner wird das Zusammentreffen des Udischen mit andern Sprachen nicht immer dieselben Ergebnisse haben; zwei Personen welche Armenisch und Udisch vollkommen beherrschen, werden das letztere wohl nicht ganz gleich sprechen wenn die eine einer armenischen, die andere einer udischen Familie angehört. Sind nicht die beiden Hauptgewährsmänner Dirrs, die Herren Soromoniants und Mnatsaganiants Armenier? Jeder von ihnen scheint wiederum seine Besonderheiten zu haben. So spricht ersterer statt *-zk-, -zq-* nicht *-sk-, -sq-*, was ja natürlich wäre, sondern *-t_sk- -t_sq-*: *u$t_s$ko, a$t_s$qesa* S. 7 Anm., 50 Anm. 1. Und zu nicht wenigen Wortformen in den beiden angehängten Texten hat Dirr Abweichungen aus dem Munde von Soromoniants angemerkt, z. B. zu *dejirman$d_{\check z}$i* ‚Müller': *degirman$t_{\check s}$i*, zu *γaritul* ‚Rosine': *qaritul*. In jenem Fall hat S. die jüngere Aussprache (tat. *dejirmen* ‚Mühle'), in diesem die ältere (*qari* ‚trocken' bei Sch.; vgl. tat. *kuru* dass.); *γ-* für *q-* weist nach Nifch (n. *γatʿe, -i* ‚zwischen', *γan* ‚und' = w. *qatʿi, qan*). Von besonderem Werte für uns ist das von Dirr S. viii gemachte Eingeständnis: ‚Es versteht sich von selbst daß meine Lehrer im Udischen nicht immer bezüglich der besten Transkriptionsweise für einzelne Wörter übereinstimmten', und er gibt dafür als Beispiel an: *qʿoqʿla, qoqla, χoχla* ‚Ei'. In solchen Fällen handelt es sich nämlich nicht um

eine einzige, nur schwer zu fixierende Aussprache, sondern um verschiedene Aussprachen. SCHIEFNER hat *qoqla*; die Ev. *χoχla*; ERCKERT *qoqla*, *q‘oq‘la*; DIRR *q‘oq‘la* (so 13, 6. 15, 16), aber daneben eine vierte Form, *q‘oχla* (S. 26 f. fünfzehnmal). Sind nun überhaupt innerhalb des Udischen von W. so zahlreiche Varianten vorhanden, so werden sie schwerlich alle zur Kenntnis DIRRS gelangt sein, mit welch anerkennenswertem Eifer er auch zu Werke gegangen ist. In negativer Beziehung mochten ihn seine Gewährsmänner leicht irreführen, indem sie behaupteten, man sage nicht so und so, damit aber meinten, es sei das nicht das Gewöhnliche oder Richtige. In einer Berichtigung zu S. 63 heißt es: ‚Die von mir angegebenen Formen werden nicht gebraucht; „so sagt nur A.“, äusserte sich Herr SOROMONIANTS gegen mich, als wir noch einmal die von A. mitgeteilten Formen durchgingen.‘ Vor allem aber ist zu bedenken daß die Aufzeichnungen deren SCHIEFNER sich bediente, ein halbes Jahrhundert zurückliegen und manches darin Vorkommende seither ausgestorben sein mag. Somit genügen die unmittelbaren Erhebungen DIRRS nicht die Unrichtigkeit SCHIEFNERscher Angaben zu erweisen, und die Annahme einer solchen wird nicht allzu oft durch die Möglichkeit des Verhörens, Verschreibens oder Mißverstehens unterstützt. Endlich fallen auch die Übereinstimmungen mit der Evangelienübersetzung ins Gewicht, die Jahrzehnte später abgefaßt wurde; man kann doch nicht glauben daß in der Familie BEŚCHANOW die Überlieferung erfundener Formen bestanden habe. DIRR sagt S. 6 daß das *n* von *-nu* ‚du‘ an vorhergehendes *l* usw. angeglichen werde, aber ‚niemals, entgegen der Behauptung SCHIEFNERS‘ das von *-nan* ‚ihr‘. Wir finden aber diese Assimilation (*-llan*, *-rran*) nicht nur zwei bis drei dutzendmal in SCHIEFNERS Paradigmen, sondern sie scheint auch in den Ev. das Regelmäßige zu sein (s. z. B. Matth. 7, 2. 10, 20. 13, 14. Luk. 13, 3. 5); vielleicht lebt sie auch heute noch fort, ist es doch überhaupt merkwürdig daß sie durch die Analogie mit der 2. P. S. nicht ganz gefestigt worden ist. (S. 12 sagt DIRR, das *l* in *zorlu̯* ‚stark‘ werde nicht assimiliert, und stimmt hierin mit SCHIEFNER überein; aber die Ev. haben *zorru*, und es liegen also

Varianten vor wie bei der gleichartigen Bildung *šühärlu, šähärru* Sch.) Etwas vorsichtiger drückt sich Dirr S. 27 Anm. aus, wo er von Schiefnerschen Formen sagt: ‚sie werden nicht gebraucht‘; noch genauer S. 22 Anm. 1 bezüglich andrer solcher: ‚sie erwiesen sich den mit mir bekannten Uden als fremd‘; am zutreffendsten aber in der Berichtigung zu S. 15: ‚Schiefner sagt daß die Ordnungszahlen mit dem Genetiv der Grundzahlen identisch sind, aber jetzt werden nur die Formen auf *-mdẓi* gebraucht‘. In allen drei Fällen tragen die Formen in sich das Zeugnis der Echtheit. Die erste Stelle bezieht sich auf die Casus obliqui der Plurale *tẓubχuχ* (*tẓibχuχ*), *ulχuχ, imχuχ, burχuχ,* welche nach Schiefner § 64 lauten: (Dat.) *tẓibko, uluχγo, imuχγo, buruχγo,* nach Dirr aber alle gleichmäßig und mit dem Singular übereinstimmend: *tẓubγo, ulγo, imγo, burγo*; Soromoniants zieht für den Plural die Formen *tẓubχo, ulχo, imχo, burχo* vor, welche in der Tat den vorauszusetzenden **tẓubuχγo, uluχγo, imuχγo, buruχγo* näher stehen. Und von diesen sind uns ja nun die drei letzten durch Schiefner unmittelbar bezeugt; sie schließen sich an den Nom. Sing. an (∾ *adamar* : *adamarγo*), nicht, wie zu erwarten wäre, an den Nom. Plur. (**ulχuγo* ∾ *tʿurmuχ* : *tʿurmuγo*). In **tẓubuχγo* ist wohl infolge des häufigen Gebrauchs dieses Wortes (es bedeutet ‚Weib‘) der zweite Vokal am frühesten geschwunden und das *χγ* zur Tenuis verdichtet worden (vielleicht ist Schiefners *k* in *q* zu verbessern). Auch die Ev. bieten hier die Tenuis: *tẓupʿqo,* seltener *tẓubqo,* in den drei andern Wörtern die Spirans, aber nur bei einem mit Unterscheidung der beiden Zahlen: Sing. *imγo,* Plur. *imχo*; *burγo* ist Sing. und Plur. (also wie bei Dirr), *ulχo* und *ulγo* Plur. So enthüllt sich uns ein kleines Stück Sprachgeschichte. Auch die Formen der zweiten Stelle sind gut begründet; dem Plur. *iškarmur* (warum schreibt Dirr *išqarmur,* wenn er die Form nicht gehört hat?) zu *išu* ‚Mann‘ (tat. *giši*) entspricht in der Md. von Nifch als Sing. *iṣkar* (*-ar* ist offenbar tat. Pluralendung wie in *adamar* ‚Mensch‘ = tat. *adamlar* ‚Menschen‘). Die Darstellung der Ordnungszahlen durch den Genetiv der Grundzahlen, von welcher an der dritten Stelle gesprochen wird, ist uns aus andern Sprachen bekannt, und sie muß im Udischen der heu-

tigen Bildung vorangegangen sein. Von *χib* ‚drei' z. B. hatte man zuerst *χibun* ‚dritter' und dieses wurde, auf Grund der Übereinstimmung zwischen der udischen und der tatarischen Genetivendung, an tat. $ut_{\check{s}}int_{\check{s}}i$, $ut_{\check{s}}umt_{\check{s}}u$ o. ä. (osman. $üt_{\check{s}}ünd_{\check{z}}ü$) von $ut_{\check{s}}$ ‚drei' angeglichen: $\chi ibund_{\check{z}}i$, $\chi ibumd_{\check{z}}i$. Die Hinweisungen auf SCHIEFNER sind bei DIRR ganz vereinzelt; wir werden aber nicht daran zweifeln dürfen daß er die meisten SCHIEFNERschen Varianten als unsicher oder unrichtig ausgeschlossen hat. Daran aber hat er unrecht getan; er hätte sie dem Seinigen mit irgend einer Kennzeichnung anschließen sollen. So gehen wir, die wir doch nicht Udisch in praktischem Sinne lernen wollen, mancher mehr oder weniger wichtigen Form verlustig. Ich will das beispielsweise an den Pluralendungen der Substantive zeigen. Wir haben deren zwei ursprüngliche: *-ur* (1) und *-uχ* (2); sie können sich miteinander verbinden: *-uruχ* (3), oder mit einem vorausgehenden *m*: *-mur* (4) und *-muχ* (5); endlich kann sich wieder (5) an (1) anfügen: *-urmuχ* (6). Ich gebe hier eine Reihe von Pluralformen wie sie DIRR verzeichnet, und stelle die abweichenden SCHIEFNERschen dazu:

(2)	*ailuχ*,	SCH.	auch *äilümüχ*,
	iṣiuχ,		*iškarmuχ*, *iškarmur*,
	χäüχ,		auch *ḥäur*,
(3)	*ekʿuruχ*,		auch *ekʿur*,
	gauruχ,		*gamuχ*,
	jaquruχ,		*jaqurmuχ*,
	$kod_{\check{z}}uru\chi$,		auch $kod_{\check{z}}ur$,
	kʿuluruχ, *kʿulmuχ*,		auch *kʿulur*, *kʿeχur*,
	pʿopʿuruχ,		*pʿopʿur*,
(5)	*pʿulmuχ*,		*pʿulmur*, *pʿulur*,
	$t_s'it_s'ikmu\chi$,		auch $t_s'it_s'ikur$.

Bei DIRR sind *-mur* (bemerkenswert, weil es sich auch im Artschischen findet) und *-urmuχ* überhaupt nicht belegt. — Noch manches andere Vereinzelte bleibt unerwähnt. So *binχoχ* Plur. von *bin*, ‚wobei eine vermittelnde Form *binuχ* vorausgesetzt werden muß' (SCH. § 42);

dem entspricht *γimχoχ* in den Ev. (bei Sch. u. D. *γiuχ*) Plur. von *γi*, wofür wir *γimuχ* erwarten sollten. Obwohl diese Nominative die Gestalt von Affektiven haben, handelt es sich wohl eher um den gewöhnlichen Vorgang daß ein Plural nochmals pluralisiert wird (hier mit der gleichen Endung). Die Kasusformen weisen ähnliche Differenzierungen auf. Ich beschränke mich darauf eine durchgehende Variante Schiefners zu erwähnen, vor welcher vielleicht die Dirrsche ganz zurücktreten muß. Dirr gibt in den Paradigmen als Endung des Abl. und Kom. Plur. stets nur *-γaχo, -γaχol*; da der Aff. ebenso regelmäßig *-γoχ* lautet, und da im Sing. jene Kasus meistens durch den Aff. bestimmt werden, so sollten wir *-γoχo, -γoχol* erwarten. So und nicht anders hat nun Schiefner (auch Erckert), so haben die Ev. und nicht bloß diese, sondern auch die von Dirr dargebotenen Texte (*ailoγoχolan* 91, 11, *χinärmoγoχolan* 95, 15). Sollten die Formen mit *-a-* wirklich vorkommen, so sind sie gewiß nicht die herrschenden; ich denke aber, es liegt ein Versehen Dirrs vor, und fühle daher auch ein leises Mißtrauen gegen die von ihm S. 27 verzeichneten Formen des Abl. und Kom. Sing. *tʒubγaχo, tʒubγaχol* (Aff. *tʒubγoχ*) und *burγaχo, burγaχol* (Aff. *burγoχ*), neben *ulγoχo, ulγoχol* (Aff. *ulγoχ*), *imγoχo, imγoχol* (Aff. *imγoχ*) und *arγoχo, arγoχol* (Aff. *arγoχ*). Schiefner hat *burγoχo(l)*, die Ev. ebenso und *tʒubγoχol*. Der Gegensatz zwischen Schiefners *-o-* und Dirrs *-a-* erstreckt sich nun innerhalb der bezeichneten Deklinationen auch auf den Terminativ, den Allativ und den Adessiv, also *-γol, -γotʒ', -γosta* : *-γal, -γatʒ', -γasta*. Aber hier bin ich etwas weniger sicher, weil es mir an Beispielen aus den Ev. fehlt (außer *burγol*, bei Dirr *burγal*) und weil die Übereinstimmung dieser Kasus mit dem Abl. und Kom. auch im Sing. bezüglich des betonten Vokals bei Dirr keine durchgängige ist (er hat nämlich nicht nur neben *burγaχo* : *burγal* usw., sondern auch neben *imγoχo, arγoχo* : *imγal, ulγal* usw.). Was den Kausativ anlangt, so hat er bei Schiefner in allen Pluralen und im Sing. von *buruχ -onk*, bei Dirr aber überhaupt immer *-eŋk* (nur *babaŋk, nanaŋk* von *baba, nana*).

Wie mir der nächste Zweck des Vorhergehenden gewesen ist Schiefner gerecht zu werden, so wird es mir im folgenden darauf

ankommen DIRR gerecht zu werden, ohne deshalb SCHIEFNER aus den Augen zu verlieren. Wenn wir den Wert und den Umfang der wissenschaftlichen Einzelleistungen nicht bemessen, können wir die Größe des wissenschaftlichen Fortschrittes nicht feststellen. SCHIEFNER hatte keinen Uden zu Gehör bekommen; über die **Aussprache** dürfen wir also von DIRR sicherere und gründlichere Auskunft erwarten. Das Alphabet SCHIEFNERS besteht aus 46 Zeichen (das nach *ḥ* ausgelassene *h* mitgezählt), das der Evangelien (auf der Vorbemerkung vor dem besondern Titelblatt) aus 48 (das nach ч̓ ausgelassene ч̆ mitgezählt), das DIRRS aus 47 (das am Schlusse ausgelassene ʿ mitgezählt); allen dreien als gleichwertige gemeinsam sind aber nur 44. Wie sie zusammengehören, ergibt sich im großen ganzen von selbst, obwohl als Grundlage des ersten Alphabets die lateinische, als die der beiden andern die russische Schrift verwendet worden ist. Zwischen den letzteren besteht zunächst eine ganz äußerliche Verschiedenheit, nämlich hinsichtlich der Bezeichnung für die Aspiration der Tenues; die Ev. bedienen sich des Hauchzeichens ʿ: к̔ (neben к) usw., DIRR einer am Fuße des Buchstabens angebrachten Schlinge. Wenn nun aber die hintere gutturale Tenuis und ihre Aspirata (oder richtiger die Tenuis mit und die ohne Kehlkopfverschluß) in den Ev. durch **k** und **k̔** wiedergegeben werden, von DIRR aber durch *q* und ein *k*, dessen verlängerter Stamm in einer Schleife endigt, so ist dort, wie wir sehen werden, die Beziehung der beiden Laute zueinander richtig ausgedrückt, hier überhaupt nicht. Der Laut des russ. ы wird von SCHIEFNER durch *y* wiedergegeben; da er aber im Udischen selbst nicht vorhanden zu sein scheint, sondern der betreffende udische (nach DIRR S. 1) ein ‚weicherer' ist, so bedient sich DIRR des mit einem Querstrich versehenen russischen Zeichens. Die Ev. setzen dafür ы̇, und auch ich werde *ẏ* schreiben; das Alphabet hat zwar auch das einfache ы, es ist mir aber nicht geglückt diesem im Texte selbst zu begegnen. Das *i* und *ĭ* des Alphabets der Ev. vertreten zwar grundsätzlich das *i* und *j* SCHIEFNERS und DIRRS, aber nicht tatsächlich; *j* wird in den Ev. nicht anders ausgedrückt als der Vollvokal, und *ι* dient nur

dazu den zweiten Teil eines fallenden Diphthongen zu bezeichnen: *aĭ* usw. Schiefner hat außer jenen 44 Zeichen, bez. Lauten: 1) *ḥ*, welches wohl dem arab. *ḥ*, ح ganz gleich ist, wie es größtenteils von ihm stammt, z. B. *ḥakʿim* } حكيم; doch kommt es auch in einheimischen Wörtern vor, so *ḥà* ‚Hund', *ḥari* ‚Mehl' (ich finde es überhaupt nur im Anlaut). Im ersteren Fall erscheint statt seiner in den Ev. und bei Dirr *h*: *hakʿim*, im zweiten *χ*: *χà*, *χari*. 2) *ẓ̌* als stimmhafte Entsprechung zu *ṣ̌* (s. unten) — ich schreibe vereinfachend *ẓ* und *ṣ* —, von welchem ich drei Beispiele entdeckt habe, je eines für An-, In- und Auslaut: *ẓe* ‚Stein', *ÿẓena* ‚Winter', *ÿẓ* ‚Schnee'. Alle drei Wörter finden sich mit diesem Laut auch in den Ev.; Erckert scheint ihn mit *žž* andeuten zu wollen: *žže*, *užžena*, *üžž*; Dirr hat hier nur *ž*. Die Ev. liefern noch weitere Beispiele, so *ẓang* ‚Rost' = *žang* Sch., *ẓomoχ* ‚Mund' = *zumòχ* Sch., *žòmòχ* D. — Die Ev. haben außer den 44 Zeichen das *ẓ* mit Schiefner gemeinsam, und für sich allein das reinrussische ы (*y*), welches ich aber, wie gesagt, nicht belegen kann, das *ė* (z. B. *bėÿnq*, *bėγ-*), welches sich bei Schiefner und Dirr als *e* oder *ÿ* findet, und endlich das *ț* (ч), welches eine ganz besondere Beachtung verdient. Ich gebe zunächst ein Verzeichnis von Formen in denen es vorkommt, und die entsprechenden Schiefners und Dirrs, soweit ich sie auffinden konnte, zu beiden Seiten:

Sch.		D.
àt_s*ʾà*	*ața* ‚recht' (dexter)	
bàt_s	*baț* ‚hundert'	*bà*$t_{\check{s}}$
àt_s*esbesun*	*ațesbesun* ‚verlieren'	
kàt_s*ʾi*	*kați* ‚blind'	*ka*$t_{\check{s}}$*ʾi*
γàt_s*ʾpʿi*	*γațpʿi* ‚angebunden'	*γa*$t_{\check{s}}$*ʾpʿi*
òt_s*àl*	*oțal* ‚Erde'	*o*$t_{\check{s}}$*al*
t_s*ʾ-* od. t_s*aχpʿesun*	*țaχpʿesun* ‚zertreten'	
t_s*ò*	*țo* ‚Gesicht'	$t_{\check{s}}$*ò*
t_s*òmòχ*	*țomoχ* ‚Tür'	$t_{\check{s}}$*òmòχ*
t_s*ʾò*t_s*ʾà*	*țoța* ‚rot'.	

Wo zwischen *s* und *š* ein *ṣ*, und zwischen *z* und *ž* ein *ẓ* steht, da wird auch die Existenz eines *ț* zwischen t_s und $t_{\check{s}}$ und eines d_z

zwischen d_z und $d_{ẓ}$ wahrscheinlich. Da aber die beiden letzten Laute fast nur in Fremdwörtern des Udischen vorkommen, so ist es nicht zu verwundern daß ich kein $d_{ẓ}$ nachzuweisen vermag. Dafür ist nun $t_{ṣ}$ recht häufig, und zwar treten die beiden Grenzlaute in denselben Formen auf, t_s bei SCHIEFNER, $t_{ṣ}$ bei DIRR. Es frägt sich ob es sich hierbei um eine konsequent verschiedene Auffassung des mittleren, als solchen verkannten Lautes handelt oder um eine wirkliche Sprachverschiedenheit. Wir müssen uns für die letztere entscheiden, da sie z. T. als mundartliche (sie wird aber wohl auch eine zeitliche gewesen sein) direkt bezeugt ist; bei SCHIEFNER finden wir für wart. *t*$_s$*'aχpʻesun*, *t*$_s$*ȯ*, *t*$_s$*'ȯt*$_s$*'ȧ*: nifch. *t*$_{ṣ}$*'aχ-*, *t*$_{ṣ}$*ȯ*, *t*$_{ṣ}$*ȯt*$_{ṣ}$*a* oder *t*$_{ṣ}$*'ȯt*$_{ṣ}$*'a*. Ich führe noch *bȧt*$_s$*'ȧn* SCH., *bat*$_{ṣ}$*'an* D. ‚Rücken', *kȧt*$_s$*'ȯli* Sch., *kȧt*$_{ṣ}$*'ȯli* D. ‚Gurke' an (die Wörter sind mir in den Ev. nicht aufgestoßen), sodann *qȧt*$_s$ SCH. (auch nifch.), *qat*$_{ṣ}$ Ev. D. ‚Schmerz'. Übrigens erinnere ich an die oben angeführten Formen *zumȯχ*, *ẓomoχ*, *žȯmȯχ*. Eines bleibt noch zu ermitteln; die beiden andern dentalen Aspiraten werden mit und ohne Kehlkopfverschluß gesprochen, muß dies nicht auch bei der mittleren der Fall sein, sodaß wir z. B. *kat*$_{ṣ}$*'i* zwischen *kat*$_s$*'i* und *kat*$_{ṣ}$*'i* hätten, und ist diese Unterscheidung in den Ev. nur vernachlässigt worden? — DIRR hat über die 44 Zeichen hinaus noch drei: 1) *w* im englischen Sinne (bei mir 𝔴), also von russ. в (*w*) unterschieden, nur in einem einzigen Worte: *𝔴ȧn* ‚ihr' und den zugehörigen Casus obliqui; es wäre die Ursache dieses ἅπαξ λεγόμενον zu ergründen, für welches nur ein Zweck ersichtlich ist, die stärkere Scheidung von den entsprechenden Casus obliqui des Singulars (*wa* ‚dir', *𝔴ȧ* ‚euch' Dat. usw.). 2) *ŋ*, nämlich gutturales *n*, vor Gutturalen, von SCHIEFNER und überhaupt oft in unsern Umschreibungen fremder Sprachen deshalb vernachlässigt weil wir diesen Laut vor Gutturalen in unsern eigenen Sprachen nicht anders auszudrücken pflegen als den dentalen Nasal. Übrigens werfe ich die Frage auf ob denn das *n* der Infixe vor Gutturalen nicht zu *ŋ* wird? DIRR schreibt immer *unko*, *uqunko* usw. 3) ʻ oder wie ich, um die Verwechselung mit dem Beizeichen der Tenues zu vermeiden, setze: ·. DIRR beschreibt nämlich den be-

treffenden Laut als einen leichten Kehllaut in der Art des arab. ء (Hamze); aber vielleicht entspricht er doch dem arab. ʿ (ʿEn), wenigstens nach einem Konsonanten, da dann der folgende Vokal einen ‚mehr gutturalen Charakter' erhält. A. Berger war nahe daran diesen Laut zu entdecken; ihm zufolge ‚hat das *pʿ* eine besonders merkwürdige Aussprache in dem Worte *pʿâ* „zwei"; sie soll mit einem starken Zusammenpressen der Lippen stattfinden' (Schiefner § 3). Dirr hört dies Wort als *pᵋâ*. Es erscheint dieses ᵋ, so viel ich sehe, nur im Anlaut, im unmittelbaren oder nach einem Konsonanten, hauptsächlich nach Labialen. Man sollte in diesem ᵋ den Rest eines wirklichen Konsonanten vermuten, aber das ist in manchen Fällen ganz ausgeschlossen (so *ᵋot* ‚Schande' } türk. *ūd*; *nᵋâine* ‚gestern' wohl unmittelbar vom ingil. *nayne* [so Erckert], obgleich das Wort ein echt lesghisches ist: kür. *naq* usw.) und in keinem Fall von mir ganz sicher zu erweisen. In *ᵋüqʿ* ‚sechs' ist es am wahrscheinlichsten; in den kaukasischen Sprachen haben wir zum großen Teil noch den konsonantischen Anlaut: *zäk* — *dyq-* — *ruγ-*, *ryχ-*, *riχ-*, *raχʿ-* — *jeχ-*, aber auch dessen völligen Schwund: *ek* — *ekʿwsi*. Für *mᵋel* ‚Maus' (auch Erckerts Schreibung *mēl* deutet auf irgend eine besondere Aussprache hin) läßt sich vielleicht **mkel* als Grundform ansetzen, mit Hinblick auf *kʿul*, *kʿol*, *gol* usw. und *nukur*, *nokon* in den kürinischen Sprachen, falls in diesen altarm. *mukn* (Gen. *mkan*) als Lehnwort steckt. *Bᵋ-* und *pᵋ-* könnten für *bw-* } *gw-* und *pw-* } *qw-* stehen, so in *bᵋyjbᵋy* ‚Brücke' (vgl. chürk. *gʿuvi* usw.) und *pᵋâ* ‚zwei' (vgl. kür. *qwe-d*, rut. *qwa-d*, bud. dſchek. *qua-d*). Sonst erwähnt Dirr noch ein nasales *i* vor Nasal in drei Wörtern (*beiŋγ*, *beiŋq* und *beinș*); im zweiten haben die Ev. *y*: *bëynq*. — In Bezug auf diejenigen Laute die Schiefner nicht genau beschrieben hat oder vielmehr hat beschreiben können, sehen wir uns trotz aller Vertiefung und Ausbreitung deren die phonetischen Studien seitdem sich erfreut haben, durch Dirr nicht sehr gefördert; selbst die kurze Vorbemerkung in der Ausgabe der Evangelien bringt uns etwas mehr Klarheit, indem sie die Stellung der Sprachwerkzeuge berücksichtigt. Dirr bezeichnet *â*, *ô*, *û* als Mittellaute zwischen *a* und *ä*,

o und *ö*, *u* und *ü*, setzt aber in der Anmerkung hinzu, es scheine ihm daß diese Vokale stets eine ganz leichte gutturale Aussprache hätten; in jener Vorbemerkung heißt es: ‚die Laute *ȧ*, *ė*, *ȯ*, *u̇*, *ẏ* werden durch Zurückziehung der Zunge und Annäherung von deren hinterstem Teil an den Gaumen gebildet (gutturale).‘ Da SCHIEFNER für seine Bezeichnung der udischen Laute auf seine Bemerkungen über die Laute der Thuschsprache verweist, so müssen wir sein *χ* als einen ‚aus den hintersten Gaumenteilen unter Mitwirkung der Zungenwurzel hervorgehenden aspirierten *k*-Laut‘ auffassen; seine Quellen drücken ihn durch *kχ* aus, welches aber auch dem ق (*q*) zu entsprechen pflege. DIRR stellt ihn durch ein modifiziertes *k* dar; er ähnele dem *kχ*, sei aber stark gehaucht und heiser. Nach den Ev. ist er ein ‚*q* mit Aspiration (*χ*)‘, und er ist hier demgemäß dargestellt (s. oben S. 419). Dadurch wird uns die Sache mit einem Male klar. Er ist nicht die Aspirata, sondern die Affrikata nicht von *k*, sondern von *q*, also *qχ* (ich schreibe aber der Kürze halber *q*ʿ) oder mit andern Worten, ein *kχ* wie man es in der deutschen Schweiz hört, in die möglichgrößte Tiefe verlegt. Die Affrikata konnte leicht mit der ‚reinen‘ Tenuis verwechselt werden; so hat SCHIEFNER *qi* = *q*ʿ*ẏ*, Ev. *q*ʿ*ẏ* = DIRR *q*ʿ*ü* ‚halb‘, *qoštan* = Ev. D. *q*ʿ*oštan* ‚von hinten‘. DIRR selbst hatte sich wohl zunächst verhört als er *qo* ‚fünf‘, *qot*$_s$*se* ‚fünfzehn‘ (S. 29) schrieb, was dann berichtigt worden ist. Von *ṣ* und *ẓ* sagt SCHIEFNER, es seien ‚scharfe Sibilanten, deren ersterer die Elemente *s* und *š*, letzterer *z* und *ž* vereinigt und die wie *sš* und *zž* ausgesprochen werden sollen‘; den Ev. zufolge sind es Zischlaute bei denen die Zungenspitze an den oberen Alveolen ruhe; nach DIRR ist *ṣ* ‚ein dünnes *š* (*cuu*)‘. Eine Aufeinanderfolge von *s* und *š*, *z* und *ž* findet dabei gewiß nicht statt. Schließlich gestehe ich noch daß die Bemerkung DIRRS daß ‚*l* nach den weichen Vokalen *e*, *i*, *ü*, *ö* oft wie das franz. *l* ausgesprochen wird‘ mir dunkel ist; herrscht denn etwa die russische Aussprache des *l* auch im Udischen?

Das Dankenswerteste was uns DIRR gegeben hat, ist seine Darstellung der **Betonungs**verhältnisse (S. 3 f.); denn über diesen so außerordentlich wichtigen Gegenstand finden wir bei SCHIEFNER nichts.

Auch im Udischen sind die unbetonten Vokale sehr der Schwächung ausgesetzt; insbesondere gehen *ó*, *o* und *u*, wie DIRR S. 8 bemerkt, gern in *ÿ* über, (vgl. *ў* für *o* als Vorstufe des Schwundes z. B. in *buruχ* : *burў̆χuχ*, *burχuχ* S. 22). Seine Worte: ‚*šóno*, *móno* „er", „sie", aber *šÿnór*, *mÿnór*, *šÿtái*, *šÿtín* usw.‘ enthalten jedoch einen schweren Irrtum. S. 34 ist *mÿno* als Nebenform von *mono* angegeben; daraus läßt sich schon entnehmen daß die Betonung *monó* ist, und so finden wir in der Tat 34, 10. 35, 17. *menó* 33, 17, wie *šenó* 15. 8. 33, 3 (vgl. *k'anó* 35, 19, *manó* 34, 11. 35, 14. 36, 4). Das *o* hat sich meines Erachtens in der unbetonten Silbe erst vor dem *o* der zweiten aus *e* entwickelt; in den andern Kasus haben SCHIEFNER und DIRR nur *še-*, *me-*, aber die Ev. begünstigen *o* auch hier vor *u* und *o*, so zwar *šetai* usw., aber meistens *šotu*, *šotγo* usw. (vgl. *šo-*, *mo-* in der Md. von Nifch nach SCH. § 16). Wir haben demnach in dem *ÿ* wohl eher eine Schwächung von *e* als von *o* zu sehen, wie sie auch sonst vorkommt, z. B. in *bÿγ-* } *beγ-* ‚sehen‘. Diese beiden Varianten treten aber bei DIRR unter ganz gleichen Bedingungen auf, nicht nur in unbetonter Silbe dieses neben jenem (*beγá* 84, 5, *beγsáne* 45, 5: *bÿγá* 94, 21, *bÿγsáne* 95, 19), sondern auch in betonter Silbe jenes neben diesem (*bÿ́neγe* 85, 15. 19, *bÿ́neγsa* 91, 29, *bÿ́γa* 94, 29: *béqunγesa* 88, 29). Die Ev. haben immer *béγ-*. Es zeigt sich übrigens z. B. auch *o* schwächer als *a*, wenn *qa* ‚zwanzig‘ neben sich hat *saqosa* ‚einundzwanzig‘ (ein + zwanzig + ein), *p·äqo* ‚vierzig‘ (zwei + zwanzig) usw.; die Betonung *p·áqo* sehe ich zwar nicht angegeben, aber wenn sie nicht besteht, so hat sie bestanden. So können wir denn aus dem Vokalwechsel nicht selten auf die Stelle des Haupttons schließen, über die wir ja doch öfters im unklaren sind. Zwar hat DIRR die Beispiele und die zusammenhängenden Texte akzentuiert, aber leider nicht in konsequenter Weise, weder durchgängig, noch etwa nur in den Fällen die von der Regel der Endbetonung abweichen. Die Paradigmen der Deklination enthalten keine Akzente, was um so mehr zu bedauern als in der kurzen systematischen Darstellung von den Kasusbetonungen wie *γaráχo*, *γaráχol*, *γarásta* gar nicht die Rede ist.

In den Paradigmen der Konjugation sind die Akzente sehr willkürlich gesetzt und weggelassen; z. B. erscheint S. 70 f. das *-i* des Part. Praet. in den Belegformen der Reihe nach 5mal mit dem Akzent, 7mal ohne, 4mal mit, 3mal ohne, 1mal mit, 1mal ohne, 2mal mit, 2mal ohne. Könnte nicht jemand der vom Udischen noch nicht viel weiß, auf den Gedanken kommen daß das *-i* welches des Akzentes ermangelt, wirklich unbetont sei? Von verschiedenen Verben brauchen ja die gleichen Formen sich hierin nicht gleich zu verhalten. Z. B. finden wir auf S. 3 die Imperative der 1. P. Pl. *tayén, bịyén* einerseits, *tₛámken* anderseits. Der Abschnitt über den Imperativ S. 45 f. gewährt uns keine Aufklärung hierüber; die betreffenden Formen tragen meistens kein Zeichen, aber auch hier finden wir *tayén* (nach zweimaligem *tayen*), *bịyén* und wiederum *báik‘en, láik‘en, gírk‘en, q‘áik‘en*. Indessen werden auch die ganz gleichen Wortformen und in den ganz gleichen Verbindungen bald akzentuiert bald nicht, so:

wi däginàχ t‘ámỵz efá 17, 5,   ... *t‘ayain, dawa burqálle* 66, 24,
wi däginaχ t‘ámỵz efa 17, 31,   ... *t‘áyain, dawa burqalle* 67, l. Z.,
etè t‘è-n wi ... 92, 27,
ete t‘e-n wi ... 94, 15.

Oft endlich kommen widersprechende Betonungen des Gleichen vor, von denen also nur die eine richtig sein kann. Welche es ist, werden wir meistens ohne Mühe erkennen; so sind z. B. falsch *buné* 15, 3 (für *búne*), *úkane* 35, 9 (= *ukáne* 43, 2 [doch vgl. S. 60 f.]; für *-ne* wird auch die Nebenbetonung vermieden, daher *beysáne* = *béneysa* s. oben S. 424), *p‘iné* 84, 13 (für *p‘íne* 84, 19. 25 usw.), *ukestá búnei* 88, 17 (= *ukésta bunei* 21, 4), *bunéi* 85, 9 (für *búnei* 88, 17 usw.), *metuyoχól* 35, 18 (vgl. *šetoyóχol* 32, 10) u. a. Und ebensowenig werden wir in Zweifel darüber sein daß *jáqal* 84, 17 (vgl. z. B. *ek‘ál* 84, 15; auch *batₛ‘ánel* 37, 1 ist mir verdächtig), *galaχó* 88, 11 (sonst immer *-áχo*; aber betreffs *k‘eχó* 93, 15. 29 bin ich unsicher; vgl. auch *puritoχó* 29, 4), *otₛ‘kanéi* 85, 13 (vgl. *tₛámkanei* 61, 18) u. a. falsch sind. Endlich müssen wir nun auch die Möglichkeit ins Auge fassen

daß von zwei verschiedenen Betonungen einer und derselben Form sowohl die eine wie die andere richtig ist, die eine nämlich in dieser, die andere in jener syntaktischen Verbindung (Dirr streift nicht einmal das Gebiet der Satzphonetik). Das Fragewort scheint die Endbetonung zu begünstigen, so *etoχó-a?* ‚von was?' 34, 9; vielleicht nimmt das Relativ daran teil, vgl. *matoχolán-t'e* ‚mit welcher' 36, 3 (vgl. *sunsunáχolan* ‚miteinander' 36, 24). Demnach würde *ekalúy-nu (zaχo χabáraqsa)?* 31, 26 das Richtige sein; aber 51, 6 wird derselbe Satz *ekáluy-nu* ... geschrieben, und dazu nehme man noch *ekáluy-nu (mia arí)?* 65, 16 und *ekáluy-nu (etṡeré me tṡubyoχ)?* 92, 21. Es ließe sich z. B. ferner annehmen daß *Šaχsánam, bÿya bez-laχo!* 94, 29 der allgemeinen Regel von der Stammbetonung des Imperativs entspreche (S. 3), und in *Šaχsánam, sa bÿyá bez-laχo!* 94, 21 die veränderte Betonung auf Rechnung des *sa* (wie georg. ერთ ‚einmal') komme. Aber da ja *bÿyén* betont wird, und anderseits sich Formen der 2. P. S. Imp. finden wie *t'adá* 35, 8. 46, 15 (doch auch *t'áda* 31, 25), *tṡitṡá* 93, 23, *tap'á* 78, 13, so könnte auch *bÿyá* das Ursprüngliche sein (auf die Qualität des ersten Vokals ist, wie wir gesehen haben, nichts zu geben). S. 86, 5 lesen wir: *tadṡnúχ aneqí, láneχi*; es sollte *áneqi* stehen, aber die Aufeinanderfolge zweier hochbetonten Silben mochte stören und so wurde der Nebenton des Auslauts zum Hauptton verstärkt. Der Auslaut hat in der zweisilbigen Form den Hochton: *aqí*, und verliert ihn beim Hinzukommen eines Infixes an die erste, so *boχó*, aber *bóneχo* usw. Auf die Beziehung zwischen der letzten und drittletzten Silbe hätte Dirr aufmerksam machen sollen; sie ist eine noch allgemeinere. Wenn er S. 3 unten sagt, der Infinitiv pflege auf dem Stamm betont zu sein, z. B. *tṡámp'esun*, (doch *tṡiχarkestesún* 21, 3), so gilt das wohl nicht für zweisilbige Formen, wie *uk'sun* (ich entsinne mich nicht eine derselben akzentuiert gefunden zu haben). Zwei Akzente auf einem Wort, wie *t'átṡíne* 45, 5, *abáqobak'sá* 91, 19 beruhen wohl auf einem Versehen. Wie das mehrmals vorkommende *ˀait'-* (so 18, 8. 20, 28. 36, 3. 24. 66, 7. 79, 3. 93, 1) zu deuten, weiß ich nicht; man sollte *ˀáit'-* erwarten, wie die Ev. *ait'-* schreiben (tat. *aitmaq* ‚sprechen').

Vom **Lautwandel**, den ‚Wohllautserscheinungen' hatte SCHIEFNER schon alles Wesentliche verzeichnet. Zu dem was DIRR auf eigene Hand sagt, habe ich folgendes zu bemerken. A. Vokalausfall. 2) ‚Einige Verben verlieren die Hälfte ihrer Infinitivendung; auf diese Weise läßt sich erklären warum z. B. das Verb *zapsun* „ziehen" wie die auf *-p'esun* ausgehenden Verben konjugiert wird' (S. 5). Der Zusammenhang der hier angenommen wird, ist mir ganz dunkel. S. 9 sagt DIRR: ‚Die Laute mit Hauch verlieren diesen Hauch wenn unmittelbar auf sie ein Konsonant folgt; deshalb spricht man *bòγòpsun*. Aber dies Verb wird durchaus nicht wie die Verben auf *-pesun* konjugiert, sondern wie die auf *-p'esun*.' Er meint, die etymologische Schreibung sei vorzuziehen, und so schreibt er denn in der Tat ebenso wie SCHIEFNER und die Ev.: *bòγòp'sun* (so 43, 31). So mußte er aber auch gleich den Früheren *zap'sun* schreiben, nicht *zapsun* (58, 22). Ich werde unten auf diese Angelegenheit zurückkommen wo es sich darum handelt aus der Konjugationsart die ursprüngliche Gestalt des Infinitivs zu entnehmen. DIRR schreibt auch etymologisch *-bsun*, welches nach S. 9 (Beispiel: *dᵹiksun* | *dᵹigsun*) *-psun* gesprochen wird (vgl. 41, 4: ‚*χurubsun*, sprich *χurupsun*'). Gibt es überhaupt neben diesen beiden *-psun*, für *-p'sun* und *-bsun* ein selbständiges *-p(e)sun*? Was aber jene Regel anlangt daß eine aspirierte Tenuis vor einem Konsonanten die Aspiration einbüße, so finde ich sie als allgemeine durchaus nicht bestätigt; DIRR schreibt sogar regelmäßig *-t't-* (*ᵹait'teχa*, *ᵹait'tep'e*, *sahat'ta*, *tᵹüt'tuχ*). — 5) ‚Es kommen auch Formen vor wie *buaqsa* für *buwaqsa* „du willst" *waaksa* für *wànaksa* „ihr seht" (S. 5). Der erste Fall ist in Ordnung; wir haben hier nach *u* Ausfall des *w*, wie wir Einschaltung desselben haben in *ṣuwé*, *kuwá* für *ṣué*, *kuá* (S. 6). Aber ‚ihr seht' heißt nicht *wànaksa*, sondern *(wà) awàksa*; es ist also nur das infixe Pronomen nach dem gleichlautenden Vollpronomen, wie das zuweilen geschieht, unterdrückt worden, nicht etwa ein *n* ausgefallen (*wàn* steht ja allerdings sekundär für *wà*). — B. Umstellung (S. 6). Dem schon von SCHIEFNER erwähnten *-desun*, *-tesun* | *-stun* wäre zur Seite zu setzen gewesen: *e-z-tᵹ-esa* | **e-zu-tᵹ-esa* (Stamm *etᵹ-*) | *e-zu-stᵹa* ‚sprich *ezuštᵹa*'

usw. (s. Dirr S. 52); also erst Umstellung von t_ss zu st_s, wie dort von *ts* zu *st*, und dann Assimilation von st_s zu $št_s$, wie von t_ss zu $t_sš$ (oder tt_s) in *et*$_s$*šun* (*ett*$_s$*un*) | *et*$_s$*sun*. Ganz ähnlich wie *ezust*$_s$*a* ist zu beurteilen *p'ast*$_s$*aγ* Ev. | *p'at*$_s$*šaχ*, auch *p'att*$_s$*aχ* D. ‚König‘, ‚Kaiser‘. — C. Einschaltung (S. 6). Für die von *i* zwischen Vokalen wird nur ein Beispiel beigebracht: *baieχa* | *baeχa*. Es sind zunächst hinzuzufügen die Plurale *babaiuχ, nanaiuχ* (S. 27) | *babauχ, nanauχ*, bei denen vielleicht die Analogie von *q'oχliuχ, p'at*$_s$*niuχ* (Sing. *q'oχla, p'at*$_s$*na*) gewirkt hat. Man bemerke ferner *i* oder wohl *j* zwischen zwei Vokalen öfters in den Ev., so *areialle, maia, saial*, wozu man vergleiche nifch. *maja, maγaja, koja* = wart. *ma-a, maγa-a* (*a* ist Fragepartikel), *kua* (*kuwa*). — D. Assimilation. 3) Fälle wie *ett*$_s$*o* (*euuo* sprich *euuo*) für *ezt*$_s$*o*, *t'att*$_s$*i* für *t'azt*$_s$*i* (S. 7) sind sehr eigentümlich, den andern ebenda genannten, wie *t'aššo* für *t'azšo*, nur auf dem Papier ähnlich. Man ist versucht an einen Zusammenhang mit *ut*$_s$*ko* für *uzko* usw. (s. oben S. 414) zu denken, und Dirr S. 78 Anm. nimmt in der Tat einen solchen an. Aber wenn er zwischen *t'auui* und *t'atui* ein *t'auui* in die Mitte stellt, wo das erste *u* seinen zweiten Bestandteil verloren hätte, so ist eine solche Mittelform schwer denkbar, was bei der genaueren Schreibung *t'at*$_s$*t*$_s$*i* mehr in die Augen springt. Wir werden wohl hier eher eine Umstellung st_s | t_ss, $t_sš$, bez. st_s | t_ss zu sehen haben, die in entgegengesetzter Richtung verläuft wie bei dem eben angeführten *ezušt*$_s$*a*, aber vielleicht durch den Infinitiv *ett*$_s$*un* im ersteren Falle begünstigt worden ist. — F. Vokalharmonie. Der Nachweis derselben ist noch eingeschränkter und unsicherer als bei Schiefner; es wird sich also wohl eher um eine zurückgehende als um eine wachsende Erscheinung handeln.

In den Abschnitten über Wortbildung, **Deklination** und Konjugation konnte Dirr beim besten Willen kaum, von Einzelheiten abgesehen, neuen Stoff vorlegen. Auch über Schiefners Darstellung ist er nicht hinaus gegangen; ein tieferer Einblick in den Zusammenhang und die Entstehung der Formen wird sich nur durch die Vergleichung mit andern kaukasischen Mundarten gewinnen

lassen. Allzuviel dürfen wir aber hiervon nicht hoffen; die Md. von Nifch liegt gar zu nahe, die kürinischen Sprachen wiederum liegen zu fern; vielleicht daß die tabassaranische, die den Gegenstand von Dirrs nächster Veröffentlichung bilden soll, uns einige wichtige Aufklärungen gewähren wird. Immerhin wäre über das Verhältnis der einzelnen Kasusformen zueinander einiges zu sagen gewesen. In allen kaukasischen Sprachen sind Dativ und Instrumental (Instruktiv heißt es bei Schiefner) die Grundkasus (aber auch sie sind z. T. voneinander abgeleitet oder einander vertretend); für das Udische hat dies Schiefner erkannt, indem er sagt (§ 52): ‚Von dem Dativcharakter ist die Bildung der übrigen Beugefälle mit Ausnahme des Instruktivs [und des Kausativs] abhängig.‘ Die Ableitung des Genetivs vom Dativ ist im Plural völlig klar und regelmäßig — es wird *-i* angesetzt: *ek'uryo* : *ek'uryoi* —; im Singular finden wir das nur bei einem Teil der Fälle, z. B. *wit̡e* : *wit̡ei*, *baba* : *babai*, und wie in der letzteren Form *-i* auch an den Nominativ (der ebenfalls *baba* lautet) getreten sein könnte, so ist dies tatsächlich in Genetiven wie *γari*, *adamari*, *χinäri*, Nom. *γar*, *adamar*, *χinär*, Dat. *γara*, *adamara*, *χinärä* geschehen (vgl. das Pron. der 2. P. S. Gen. *wi*, Dat. *wa*). Nun kennt das Udische neben *-i* auch *-n* als Genetivendung des Singulars, und wie es jenes mit dem Chinalugischen, so hat es dieses mit den meisten andern kürinischen Sprachen gemein, doch scheint dies *-n* auch durch das tat. *-un* (*-yn*), *-ün*, *-in* des Genetivs begünstigt worden zu sein. Stimmt doch auch die udische Dativendung *-a*, *-e* mit der tat. *-a*, *-e*, während die andern kürinischen Sprachen dafür *-s*, *-z* haben (nur das Chinalugische: *-u*, welches auch im Ud. vorkommt) und jene vokalische Endung hier dem Instrumental dient. Da nun im eig. Kürinisch der Genetiv ebenso (mit *-n*) aus dem Instrumental abgeleitet wird wie im Udischen (mit *-i*) aus dem Dativ, so ist vielleicht die Annahme nicht zu kühn daß dort der alte Dativ, unter fremdem Einfluß, in den Instrumental umgedeutet worden ist. Das einfache *-n* begegnet uns bei den Wörtern auf *-i*: *t̡äli* : *t̡älin*, *kät̡'öli* : *kät̡'ölin*; entweder aus solchen direkt entnommen oder durch Verknüpfung von *-i* und *-n* entstanden,

tritt *-in* an konsonantisch oder auf *-a* auslautende Stämme an, welche letzteren ihr *-a* verlieren, so *χod* : *χodin*, *q'oχla* : *q'oχlin*. Die Dative und Instrumentale werden z. T. von solchen Genetiven neu gebildet, so *tˏälina* u. *tˏälinen*, *q'oχlina* u. *q'oχlinen*, aber *χoda* u. *χoden*. Dem *-in* zur Seite steht *-un* (z. B. *ailun*, Dat. *aila*; Dirr hat sogar *tˏäliun* neben *tˏälin*); vielleicht hat es sich ihm einfach nach tatarischem Muster zugesellt. Die gewöhnlichste Genetivendung dürfte *-nai* sein; sie ist aber auch die jüngste, denn sie stellt drei aufeinanderfolgende Schichten dar, einen Genetiv, einen davon abgeleiteten Dativ, einen von diesem neu gebildeten Genetiv. Vielfach findet sich neben ihr eine oder die andere alte Genetivendung. Nehmen wir z. B. *χod*, *t'ur*, *gög*, *ek'*, so haben wir davon als ursprüngliche Bildungen Gen. *χodin*, *t'urin*, *gögin*, **ek'in*, Dat. *χoda*, *t'ura*, **göga*, *ek'a*; von diesem Dativ wurde ein anderer Genetiv gewonnen: **χodai*, **t'urai*, **gögai*, *ek'ei*, von jenem Genetiv ein anderer Dativ (vgl. oben *tˏälin*, *tˏälina*): *χoddu* (aus *-dnu*), **t'urra* (aus *-rna*), *gögna*, *ek'na*, und von diesem Dativ wiederum ein dritter Genetiv: *χoddai*, *t'urrai*, *gögnai*, *ek'nai*. Wenn wir wollen — denn eine wesentliche Verschiedenheit wird damit nicht festgestellt —, können wir *χoddai* usw. auch als Verschmelzung von *χodin* + **χodai* usw. auffassen. Daß für dat. *-na* sehr oft *-nu* eintritt, beruht wohl ursprünglich auf einer Wirkung des Stammvokals; und zwar scheint sie zuerst im Affektiv ausgeübt worden zu sein, da wir öfter zum Dat. *-na* den Aff. *-nuχ* finden (so *χašna* : *χašnuχ*) und da *-uχ* zuweilen auch ohne vorhergehendes *n* für *-aχ* eintritt (so *kuluχ*, Dat. *kula*, *m·eluχ*, Dat. *m·ella* für *-lna*). Ein dativisches *-u* kenne ich nur bei den Demonstrativpronominen, so *šetu*, Aff. *šetuχ*. In den Genetiv ist *u* nicht eingedrungen; nur gibt Dirr S. 31 neben *šetai* auch *šetui*, und die letztere Form ist die einzige von Schiefner § 74 verzeichnete (vielleicht infolge eines Druckfehlers). Das ursprünglich genetivische *-n* hat sich vermittelst des Dativs vielfach auch in den Affektiv verpflanzt. In zwei Substantiven der Dirrschen Paradigmen läuft das *-n-* durch alle Kasus des Sing., den Nominativ ausgenommen: in *fi*, Gen. *finei* (so Sch.; bei D. verdruckt *fiie*) und *γi*, Gen. *γen(n)ai* (Sch.

χinei). Im ersten Worte (‚Wein‘) ist *-n-* wohl stammhaft; kaum im zweiten (‚Tag‘), wo die andern kaukasischen Sprachen kein *n* aufweisen (doch vgl. tat. *g(j)un* ‚Tag‘). *Ga* hat *-n-* in allen Kasus des Sing. mit Ausnahme des Term. (*gala*); aber SCHIEFNER verzeichnet als Gen. *gaei* neben *ganei*. Zu *χe* ‚Wasser‘ gibt DIRR nur Gen. Dat. Aff. mit *-n-*, die Ev. aber haben in allen Kasus des Sing. *-n-*, und das könnte wiederum stammhaft sein, da es uns in einer großen Anzahl lesghischer Sprachen begegnet (*χan, χon, šin* usw. ‚Wasser‘); ähnlich mag es sich mit *ẓe* ‚Stein‘, Gen. *ẓenei* usw. (SCH. Ev.) verhalten. Es tritt endlich *-n-* öfter vor der Genetivendung der zweiten Bildung *-un* auf, als ein völlig pleonastisches, und wiederholt sich in den übrigen Kasus des Sing., so *ṣue, ṣuenun, ṣuena* usw., *haso, hasonun, hasona* usw. Hier offenbart sich der tatarische Einfluß am deutlichsten; nach Vokal lautet hier der Genetiv auf *-nun* (*-nyn*), *-nün*, *-nin* aus, also *gurd*: *gurdyn*, *gül*: *gülün*, *itʿ*: *itʿin*, aber *aji*: *ajünün*, *däwä*: *däwänin*. Von *kʿul, pʿul, bul* lautet der Dativ dem Terminativ gleich: *kʿel, pʿel, bel*, während wir erwarteten: *kʿe, pʿe, be*; die Ähnlichkeit der Funktionen hat die Übertragung der Form begünstigt. Bei diesen Wörtern ist aber auch, auf Grund lautlicher Ähnlichkeit, der Instrumental mit dem Genetiv zusammengefallen, wenigstens in den Ev.: *kʿin* (so auch SCH. 64, 4), *pʿin, bin*; die Formen die DIRR gibt: *kʿulen, pʿulen, bulen* sind wohl Neubildungen (doch s. oben S. 407). Ebenso haben die Ev. von *tʿur* und *uk*: Gen. und Instr. *tʿurin* (DIRR: *tʿuren*) und *ukin*; die betreffenden Kasus von *muz* kann ich hier nicht feststellen, aber DIRR bietet gelegentlich (20, 23. 50, 26) den Instr. *muzin* (der Gen. lautet nach SCH. *muzei*). So weist denn die Deklination der einsilbigen Bezeichnungen der wesentlichsten Körperteile (Hand, Auge, Kopf, Fuß, Herz, Mund) eine höchst bemerkenswerte Übereinstimmung auf; auch die andern Kasus entsprechen sich: *kʿeχ, pʿeχ, beχ, tʿureχ, ukeχ, muzeχ* usw. DIRR zählt unter den Endungen des Instrumentals *-in* nicht auf. Es findet sich endlich der Instr. *-tin* vom Pron. *-o*. — Wenn der Affektiv sich nicht selten, aber immer erst sekundär und vielleicht nur scheinbar (indem die entsprechenden Formen der andern Kasus sich zufälligerweise unserer Kenntnis

entziehen) vom Dativ stärker als durch das auslautende *χ* unterscheidet, so zeigt er anderseits eine gewisse Neigung sich ihm anzugleichen. In den Texten Dirrs lesen wir neben richtigem *metuχ*, *nišanaχ*, *χodaχ* auch *metu(χ)* 92, 19, *nišana(χ)* 94, 3, *χoda(χ)* 94, 6, wo das in Klammern gesetzte *χ* die verbessernde Aussprache von Soromoniants wiedergibt. Aber dies *χ* fehlt bei *ʿailuγo* 90, 27, welches ja seiner Funktion nach ebenso ein unzweifelhafter Affektiv ist wie die genannten Formen. Wiederum finden wir es bei *pʿatšaγa(χ)* neben *hürmät-qun-bi* ‚den König ehrten sie‘ 84, 23, wo wir vielleicht ebenso berechtigt sind an den Dativ wie an den Affektiv zu denken. In den Ev. wird das Verb *hörmätʿbesun* ‚ehren‘ bald mit diesem, bald mit jenem Kasus verbunden; so heißt ‚ehre Vater und Mutter‘ Matth. 15, 4. Luk. 18, 20: *hörmätʿba (wi) babaχ [wä] (wi) nanaχ*, aber Matth. 19, 19. Mark. 7, 10: *hörmätʿba (wi) baba wä nana*. Und das letztere läßt sich sehr gut daraus erklären daß *hörmätʿbesun* dem Wortlaut nach soviel ist wie ‚Ehre machen‘. Ich komme auf diesen Punkt weiter unten zurück. Endlich zeigt sich in den Dirrschen Texten 85, 3: *γara(χ)* ‚dem Sohne‘ neben *tʿanedi* ‚er gab (es)‘; hier ist das *χ* gewiß nur eine Verschlimmbesserung, ich sehe sonst sowohl bei Dirr wie anderswo das Verb *tʿastun* ‚geben‘ nur mit dem Dativ des Empfangenden verbunden, und das ist begreiflich. Dirr hätte S. 17, 2) nicht sagen sollen daß neben *tʿastun* auf die Frage ‚wem?‘ der Affektiv gebräuchlich sei, wobei er eben nur jenes Beispiel anführt. Mit mehr Recht erwähnt in gleichem Sinne Dirr *pʿesun* ‚sagen‘ (‚wem?‘). Wenn Schiefner § 158 meint, dies Verb ‚erfordere‘ den Affektiv, so ist das nicht ganz richtig; es kommt in seinen Texten der Dativ hier keineswegs seltener vor, sogar in ganz gleichen Fällen (‚sage mir‘: *upʿa zaχ* 49, 6, aber *za upʿa* 63, 6). Ebenso verhält es sich in denen Dirrs (z. B. *eχne itš witšeχ* 94, 17, aber *witše pʿine* 93, 21). Die große Menge der Fälle die die Ev. gewähren, lässt vielleicht die Aufstellung einer ganz rohen Statistik zu. Das Personalpronomen der 3. P. Sing. und Plur. erscheint in der Regel im Dativ, der Affektiv ist seltener, bei dem der 2. P. halten sich beide Kasus ziemlich die Wage. Der Wechsel

findet oft in nächster Nachbarschaft statt, z. B. *p'ine adamaraχ* Mark. 3, 3, *p'ine te adamara* Mark. 3, 5; *eχzu efäχ* Matth. 18, 18, *eχzu efä* Matth. 18, 19. Ferner scheint der Affektiv nach, der Dativ vor dem Verb bevorzugt zu werden; auch mag die Beschaffenheit des folgenden Anlauts (wenn keine Zwischenpause stattfindet) von Einfluß sein. Bei ‚sagen', das ja das unmittelbare Objekt meistens nicht in nominaler Gestalt neben sich hat, begreift sich der Affektiv leichter als bei ‚geben'. Wir haben aber doch allen Grund anzunehmen daß der Affektiv für den Dativ nicht bloß bei ‚sagen' vorkommt. Wie innerhalb der Ev. die häufige Setzung des Dativs für den Affektiv, so wird auch das seltenere Umgekehrte nicht bloß auf Flüchtigkeit und Nachlässigkeit des Schreibers beruhen (man beachte vor allem den Affektiv an Stelle des Subjektsdatives bei den Empfindungsverben; s. unten). Es muß in erheblichem Maße unter den Sprechenden eine Verwechselung beider Kasus stattfinden, welche ihr völliges Zusammenfallen anbahnt. Wollen wir dem Ursprung dieser Erscheinung nachgehen, so darf uns nicht etwa das ‚Mir' und ‚Mich' halbgebildeter Norddeutschen als Leitstern dienen. Das lautliche Moment spielt hier jedesfalls eine untergeordnete Rolle; ich entdecke wenigstens — sichere Auskunft über diesen Punkt muß ich abwarten — keine allgemeine Neigung des Udischen auslautendes *χ* verstummen zu lassen (über *-o* = *-oχ* s. unten S. 440 f.). Im wesentlichen wurzelt dieser beginnende Synkretismus in der Syntax, und zwar handelt es sich nicht bloß darum daß der Affektiv wenn er auch tatsächlich unsern Akkusativ wiedergibt, doch nicht als eigentlicher Akkusativ angesehen werden kann, sondern vor allem darum daß seine ursprüngliche Funktion ebenso wie die des Dativs die eines Lokativs ist, sodaß die beiden Kasus von allem Anfang an dicht nebeneinander stehen und schon auf dieser Stufe sich gegenseitig vertreten. Jene Tatsache werde ich erst später ins Licht stellen, wenn ich von dem passiven Charakter des udischen Transitivs spreche; diese aber soll sofort erörtert werden. Der Dativ ist zugleich Lokativ, und zwar bezeichnet er sowohl den Ruhepunkt als das Ziel; *kua* bedeutet ‚dem

Hause', ,im Hause', ,ins Haus', *T'iflіza*: ,in Tiflis', ,nach Tiflis'. Ebenso der Affektiv. Dirr gibt ihn S. 17, 2) bloß als Lokativ des Zieles an und erläutert ihn mit zwei Beispielen: anderswo finden sich andre bei ihm: *t'aγen laškonaχ* ,gehen wir zur Hochzeit' 46, 26, *t'at$_s$i bazaraχ* ,auf den Markt gegangen seiend' 63, 23; ein sehr eigentümliches 30, 21: *aχil-le Ort'ašenaχo Nežaχ?* ,ist es weit von Wartaschen nach Nifch?' (wir erwarteten *Nežal t$_s$irik*); eines endlich, 85, 27, beruht auf einer Korrektur von Soromoniants: *arγo(χ)* ,ins Feuer', und Dirr merkt dazu an (88, 1ff.) — es ist die einzige Stelle wo er das so wichtige Verhältnis zwischen Dativ und Affektiv berührt —: ,Dieses Beispiel zeigt wie die Uden in der Wahl des Kasus (des Dativs oder des Affektivs) auf die Frage „wohin?" schwanken.' Der Affektiv auf die Frage ,wo?' (,wann?') läßt sich nicht minder leicht belegen, u. a. auch mit zwei Verbindungen die Dirr als Idiotismen anführt: *γennaχ* ,am Tage' (= ,an éinem Tage') Luk. 17, 4, ,täglich' Luk. 19, 47 = *har γennaχ* ,an jedem Tag' Dirr S. 17, 3) (in den Ev. gewöhnlich *har γi*), *γenaχun* ,bei Tage', ,tags' Mark. 5, 5. Luk. 18, 7. 21, 37. Joh. 11, 9. Dirr S. 25**)[1], (*γinaχun* Schiefner) ,täglich' Dirr 28, 28, *me γimχoχ* ,in diesen Tagen' Sch. 50, 12, *beinγ γimχoχ* ,an Sonntagen' Sch. 72, 9 (in den Ev. lesen wir ebenfalls *[me, te] γimχoχ*, neben *γimχo*; aber da erstere Form hier auch, wider Erwarten, als sicherer Nominativ vorkommt, so könnte sie dies auch in diesem Fall sein; denn ,an jenem Tage' wird bald mit dem Dativ, bald mit dem Nominativ ausgedrückt: *te γena, te γi*), *nepaχ* ,im Schlafe' Matth. 26, 40. 43. 45, *gerget$_s$aχ* Sch. 51, 10. 11. 12 (s. f. S.), *me*

---

[1] Dirr läßt sich über die Endung *-aχun* S. 22**) und S. 74 zu kurz aus. Sie bezeichnet einen Zeitpunkt und tritt sehr häufig an Verbalstämme an, z. B. *kokot$_s$'en elkaχun e k'üüibak'aχun* ,beim Krähen des Hahns oder beim Tagen' Mark. 13, 35. Es ist die Affektivendung, welche vorwiegend für räumliche Beziehungen verwendet wird, um die rein zeitliche Genetivendung *-un* vermehrt; vgl. *biasun* ,abends', *biläzärün* ,mittags', *damnun* ,morgen' (verkürzt aus *damdamun* ,des Morgens') Dirr S 15, 3) bringt damit als ,zeitliche' einige Genetive ganz anderer Art zusammen, wie *sahadun bibotu* = ,at four o'clock', worin man doch ,o'clock' nicht als zeitlichen Genetiv ansprechen wird. Inwiefern *χibšamat γena* ,am Dienstag' ein Genetiv sein könne (Dirr S. 16, 3), verstehe ich durchaus nicht.

aizurγoχ ‚in diesen Dörfern' SCH. 58, 8, *beš gamγoχ* ‚in unsern Gegenden' SCH. 58, 10, *k'eχurγoχ* ‚in den Händen' SCH. 68, 4, *bip ˢämeχ* ‚auf den vier Seiten', ‚ringsum' DIRR S. 17, 3) (= *bip ˢäm* DIRR 37, 29. 38, 15). Wir sehen also daß Dativ und Affektiv sich als Lokative miteinander decken; ein solcher Luxus kann aber nicht von allem Anfang an bestanden haben, der eine muß Lokativ des Ruhepunktes, der andere des Zieles gewesen sein. Wenn ich die letztere Rolle für den Dativ in Anspruch nehme, so geschieht es weil sich nur aus ihr seine andere, die Darstellung des mittelbaren Objekts, zwanglos herleiten läßt; der Affektiv würde demnach zunächst auf die Frage ‚wo?' geantwortet haben. Das ursprüngliche Verhältnis scheint mir z. B. fortzuleben in *gerget*ₛ*a* ‚in die Kirche', *gerget*ₛ*aχ* ‚in der Kirche', wie ich bei SCHIEFNER S. 51 nebeneinander sehe; und an ein *gerget*ₛ*aχ* dieser Bedeutung schließt sich bestens an *gerget*ₛ*aχo* ‚aus der Kirche'. Und wenn wir Mark. 12, 25 *išeχ t'aisun* ‚zum Manne gehen' d. i. ‚heiraten' neben sonstigem *iše t.* (Matth. 22, 30. 24, 38. Mark. 10, 12) finden, so werden wir wohl das Seltenere für das Jüngere halten dürfen. Aber unser Material umfaßt eine zu kurze Zeit als daß wir im allgemeinen die Funktionserweiterung des einen und des andern Kasus verfolgen könnten; und manches erscheint im Widerspruch zueinander. So wird nach SCH. § 135 in solchen Reduplikationswendungen wie *γenaχo γenaχ* ‚von Tag zu Tag' das zeitliche Ziel durch den Affektiv ausgedrückt (vgl. oben 30, 6, anderseits *kuaχo kua* ‚von Haus zu Haus' Luk. 10, 7). Das teilweise oder gänzliche Zusammenfallen der beiden Lokative hat in allen Sprachen Analogien; innerhalb des Udischen die Mehrdeutigkeit der lokalen Postpositionen, z. B. *χene boš* ‚im Wasser' und ‚ins Wasser'. Bestätigt wird nun meine Annahme durch den ‚Lokativ' auf *-iχ*, in welchem auch DIRR 21, 14 f. vermutet daß er nur ein Überbleibsel des alten Akkusativs (d. h. Affektivs) sei oder umgekehrt (das letztere trifft zu). In allen von DIRR gegebenen Beispielen handelt es sich, was er nicht hervorhebt, um einen Lokativ des Ruhepunktes: *ˢaiziχ* ‚im Dorfe', *k'ünd*ₛ*iχ* ‚im Winkel', *p'ak'iχ* ‚im Garten', *dünianiχ* ‚in der Welt' (so auch 84, 5), *t'ogiχ* ‚teuer' (von *t'og* ‚Preis');

füge hinzu *χašiχ* ‚im Lichte' Matth. 10, 27. Daneben gibt es einen Lokativ des Zieles auf *-i*, welchen Dirr ganz mit Recht zuerst als eine Form des Dativs angesprochen hatte; später (100, 1 f.) glaubte er in dem *-i* eine Verkürzung von *-iχ* erkennen zu müssen und ordnete dementsprechend in den Berichtigungen einige Striche auf S. 16 an (auch *ˢaizi* 23, 6 wäre dann zu streichen gewesen). Seine Beispiele sind: *ˢaizi* ‚ins Dorf' (so auch Mark. 8, 26. 14, 32), *tˢ̓äliigi* ‚in den Wald' (so 88, 17. 25. 89, 19); dazu kommen noch Beispiele aus den Ev., wie *däriäni* ‚ins Meer' Matth. 13, 47. Mark. 9, 42, *düniäni* ‚in die Welt' Mark. 16, 15 usw., *düzi* ‚aufs Feld' Matth. 13, 24. 27. 22, 5, *p'ak'i* ‚in den Garten' Luk. 13, 19. Wenn nun *tˢ̓älägi* und *düniäni* auch soviel sind wie ‚im Wald' (Dirr 88, 15), ‚in der Welt' (z. B. Matth. 26, 13), so haben wir hier eben eine Neuerung zu vermuten. Über diese beiden Kasusformen ist Schiefner sicherlich nicht gut unterrichtet worden wenn er § 168 für sie eine einzige auf *-iẖ* (also gleichsam mit einer mittleren Aussprache) ansetzt, wodurch sowohl die Ruhe als die Hinbewegung angedeutet werden sollen. Es ergibt sich daß *-i* und *-iχ* nur Nebenformen von *-a* und *-aχ* sind, mit Einschränkung auf die lokalen Funktionen. So steht für ‚ins Meer' neben dem oben erwähnten *däriäni* in den Ev. auch *däriäna* (*-ä*) Matth. 4, 18. Mark. 1, 16. 11, 23. Luk. 17, 2. Joh. 21, 7 (auch = ‚ans Meer' Matth. 17, 27). Anderseits kommen *-i* und *-iχ* gelegentlich im Sinne des eigentlichen Dativs, bez. des Akkusativs vor, so *düniäni* ‚der Welt' Joh. 6, 33. 7, 4. 18, 20, *däriäni* ‚dem Meer' Matth. 8, 26 (‚er befahl'; aber *däriänaχ* nach *p'ine* ‚er sagte' Mark. 4, 39; s. oben S. 432 f.), *gögiχ* ‚den Himmel' bei Dirr S. 24 im Par. mit einem ‚sic!' (in den Ev. *gögnuχ*), *düziχ* Matth. 13, 44. Das *-i*- setzt sich in den andern Kasus mit lokaler Bedeutung fort; so heißt in den Ev. ‚aus dem Dorf' *äiziχo*, ‚vom Himmel' *gögiχo* (Dirr: *gögàχo*) und ‚im Himmel', ‚in den Himmel' *gögil* (Dirr: *gögnul*) statt **gögi, gögiχ* (von denen mir die erstere Form gar nicht aufgestoßen ist), indem ja der Terminativ nicht selten da erscheint wo wir den Dativ oder Affektiv erwarten. ‚Aufs Land' oder ‚auf das Landgut' wird Matth. 22, 5 übersetzt: *düzi*, aber Luk. 15, 15 *düzil* (obwohl

ja kein anderer Unterschied als der zwischen Sing. und Plur. besteht: εἰς τὸν ἀγρόν, εἰς τοὺς ἀγρούς, на поле, на поля). DIRR hat zum Affektiv *χašnuχ* den Ablativ *χašiχo* (so 20, 11) der zu dem oben belegten *χašiχ* gehört. Man bemerke auch *busiχo* (von *busa*) ‚aus Hunger‘, *˙otiχo* (von *˙ot*) ‚aus Scham‘ DIRR 20, 5 f. Woher das *-i* neben dem *-a* stammt, darüber wage ich kaum eine Vermutung. Wenn man in den DIRRschen Paradigmen den Affektiv *gögiχ* neben dem Genetiv *gögin* bemerkt und bei SCH. 48, 11 den Terminativ *χodil* (D. *χodal*) neben dem Genetiv *χodin* (so auch D. neben *χoddai*), so kann man denken daß der nicht seltene Genetiv auf *-in* den Ausgangspunkt bildet; freilich ist jene Übereinstimmung jetzt eine ziemlich ausnahmsweise, wir finden zu *arabin*, $t_{\check{s}}$*älin*, *kod*$_{\check{z}}$*in*, *ukin* usw.: *arabina(χ)*, $t_{\check{s}}$*älina(χ)*, *kua(χ)*, *uke(χ)* usw. — Die Endungen sind bei DIRR S. 14 ff. nicht ganz genau angegeben; für den Affektiv feht *-uχ* (*-nuχ*), für den Allativ *-et*$_{\check{s}}$*'*, für den Adessiv *-esta*, und statt *-χo* im Ablativ, *-χol*, *-χolan* im Komitativ müßten die vokalisch anlautenden Endungen gesetzt sein. Im Terminativ haben wir *-ala* neben *-al* in *gala* (S. 28, für **ga-ala*) und außerdem in t_s*'iala* Matth. 10, 42. 21, 9 usw. (von t_s*'i* ‚Name‘; t_s*'ial* z. B. Matth. 26, 3). Aber dies ist ein ganz besonderer Fall; da diese Terminative in ihrer Bedeutung nicht von Dativen zu unterscheiden sind (*gala* ist in den Ev. dasselbe wie *ganu*, nämlich sowohl ‚an den Ort‘ [so auch D. 89, 27] wie ‚an dem Ort‘; SCHIEFNER gibt *gala* ‚statt‘, wofür DIRR *ganu* hat), so haben sie möglicherweise das *-a* von ihnen entlehnt.[1] Dieses *-l-* hat sich nun einigermaßen ausgebreitet, ist

---

[1] Wenn DIRR S. 40**) zu dem *la-* ‚auf-‘ als erstem Teil gewisser Verben die Terminativendung *-al* vergleicht, so hätte es ihm nahe gelegen insbesondere der Nebenform *-ala* zu gedenken. SCHIEFNER hatte § 96 ganz richtig jenes *la-* mit der Postposition *laχo* ‚oben auf‘ in Zusammenhang gebracht (welches dann eigentlich ‚von oben‘ bedeutet haben wird, was jetzt *laχaχo* heißt), aber er hat sich nicht gefragt ob denn dies *la-* etwas anderes ist als *ala* ‚oben‘ (wovon *alalu* ‚hoch‘) und ob *alabak‘sun* ‚sich erheben‘, *alabesun* ‚erheben‘ nicht durchaus zu *laisun* ‚emporsteigen‘ stimmen, sodaß das diesem gleichwertige *alalaisun* nur eine Wiederholung der Ortspartikel enthielte wie sie ja allenthalben vorkommt (z. B. ‚auf den Berg hinaufgehen‘). Davon wiederum möchte ich kür. *alá* ‚oben sein‘ nicht trennen. Wenn nun SCHIEFNER das ud. *ala* dem arab. علي gleichsetzt, so müßte dies, und

gleichsam stammhaft geworden; es findet sich zunächst in der Deklination desselben Wortes (*galaχ* D. 93, 9, *galaχo* D. 88, 11, sogar *galal* Luk. 23, 5), ganz ähnlich wie das genetivische *-n-* hier durch alle Kasus läuft: *ganu*, *ganuχ* usw. Dann aber scheint auch hierher zu gehören *ašla* neben *ašna* und *χašla* neben *χašna* (s. Schiefner S. 109 zu S. 75; Dirr S. 23**) gibt zu *aṣaχ* [= *aš.*] als häufigste Nebenform

---

zwar durch persische Vermittelung, in sehr früher Zeit eingeführt worden sein. Aber die Terminativendung *-al* wird sich auch so nicht damit vereinigen lassen; denn wir begegnen diesem *-al* mit geringer Abänderung und in gleicher Verwendung wieder im Kürinischen (*-al, -äl*), z. B. *k'unt'al* ,auf dem Hügel', ,auf den H.' (Schiefners ,Superessiv') und im Ossischen (*-i̯l, -il, -ul*), z. B. *fändagi̯l* ,auf dem Weg', ,auf den W.' (Millers ,Adessiv' oder ,Superessiv', Stackelbergs ,Elativ'). Ich will damit nur die Möglichkeit offen gehalten wissen daß diese ossische Kasusendung ebenso wie die unten zu erwähnende *-mä* kaukasischen Ursprungs ist; wenigstens befriedigt mich die Deutung beider mit arischen Hilfsmitteln keineswegs. Aus den lesghischen Sprachen, auch aus den am weitesten entfernten sind ja sicher manche Wörter ins Ossische gelangt; zu den von Miller *Die Sprache der Osseten* S. 10 f. angeführten ist vielleicht aus dem hier nicht vertretenen Udisch hinzuzufügen *buk'un* ,Bauch', insbes. auch ,Mutterleib' (in den nächst verwandten Sprachen *wuχun, uχun, fun*) = oss. *gubun* ,Bauch', doch muß hierfür erst die Art der Beziehung zu pers. *būgān*, *pūgān* ,Mutterleib' festgestellt werden. Daß die Vorfahren der Ossen und die der Uden einst in Berührung miteinander standen, läßt sich vielleicht auch aus udischen Lehnwörtern erschließen, sofern das Armenische und mehr noch das Persische sie dem Ossischen nicht streitig machen. Das ud. *ma* ,nicht' (proh.) stammt gewiß nicht vom altarm. *mi*, sondern entweder vom oss. *ma* oder vom pers. *meh* (aw. altp. *mā*); das ud. *(ba-, la-, t'a-)ne-tši* ,er ging' nicht vom altarm. *tšwem* ,ich breche auf', auch nicht vom pers. *šuden* ,gehen', eher vom kurd. *tšen*, am wahrscheinlichsten vom oss. *tšäun*, und das ud. *binü* ,Wohnung' wiederum nicht vom oss. *bi̯nat*, *bunat* ,Aufenthaltsort', sondern vom arab.-pers. *binā'* ,Gebäude'. Schiefner hat bei allen diesen den fremden Ursprung nicht angemerkt, so wenig wie bei *bai* ,Vogelkirsche' (georg.), *bälik'* ,vielleicht' (türk.), *ber* ,Kissen' (arm.?), *mozi* ,Kalb' (arm.), *maizar* ,Trog' (griech.) usw. (auch *buruχ* ,Berg' muß einer arischen Sprache entnommen sein); wohl aber hat er (§ 96) bei ud. *ba-* ,hinein-' als erstem Teil gewisser Verben an oss. *ba-* in ganz gleicher Verwendung erinnert (oss. *batšäun*, ud. *baisun* ,hineingehen', oss. *baχaun*, ud. *baftesun* ,[hin]einfallen' usw.); so auch Dirr S. 40*), der aber nicht zugleich das madj. *-ba* hätte erwähnen sollen, da dies erst im Madj. selbst aus *bél* ,Inneres' entstanden ist. Die von Miller a. a. O. S. 82 gegebene Herleitung des oss. *ba-* vom aw. *upa*, altpers. *upā* spricht mich wegen der Verschiedenheit der Bedeutungen nicht sehr an; anderseits scheint *ba-* innerhalb des Udischen durch *boš* ,in', ,innerhalb' (vgl. *q'oš* ,hinter', *toš* ,außerhalb') gestützt zu werden.

aṣlaχ), wo wir kaum eine ja an sich begreifliche Assimilation des *n* an das vorhergehende *š* (*ṣ*) annehmen werden (vgl. nifch. *Wart'ašlun* Sch. 57, 12 = w. *Wart'ašenun*, wo freilich *n-n* vorliegt). Hiervon wiederum lassen sich die ‚Adjektive' auf *-la* nicht trennen von denen Schiefner § 39 spricht: *χašla* ‚Monat-', *t̥ṣöla* ‚Gesicht-' (s. Sch. S. 85[a]. 89[b]), *t̥ṣöt̥ṣågonla* ‚rotfarbig' (von *gon* = *gom* ‚Farbe') sind Genetive (das *-i* des Genetivs wird ja vor dem Substantiv meist unterdrückt; s. Dirr 14, 4), und *hargala* bedeutet zunächst nicht ‚überall befindlich', sondern ‚überall' (= *harganu* Sch. S. 82[a]) und ist *har gala* (‚an jedem Ort') zu schreiben. Dirr, indem er S. 12, 4), Schiefner folgend, die Adjektivendungen *la, lu, ba, bu* bespricht, bringt für *la* und *ba* keine Belege bei.

Die Deklination der substantivierten Adjektive, Zahlwörter und Demonstrativpronominen hätte eine zusammenfassende und klarere Darstellung erfordert (s. S. 11. 28 f. 31. 34. 36). Es handelt sich um den Antritt eines deklinierten Demonstrativpronomens, eines Artikels an die verschiedenen Stämme. Im Kürinischen (i. e. S.) ist das gleiche geschehen; in den Singularkasus liegt *d* zugrunde: *-da, -dan, -daz* (nur die Nominative weichen voneinander ab: Adj. *-di*, Zahlw. *-d* : Dem. *-ma*), in den Pluralkasus *b*: *-bur, -buru, -burun, -buruz*. So besitzt das *t* der Casus obliqui in der entsprechenden udischen Deklination demonstrativen Charakter, und zwar stammt es aus dem nie substantivierten, also immer indeklinabeln *te* ‚jener'; es liegt kein Anlaß vor das *-tai* des Genetivs hier, wie Dirr tut, dem *-nai* der Substantive gegenüberzustellen. Diesem *-tai, -tu* usw. entspricht aber im Nom. Sing. *-o*, Plur. *-or*, bei den Demonstrativpronominen *-no* (= kür. *-ma?*), *-nor*: Dirrs Anordnung S. 34 ist irreführend: *k'atai* usw., *metai* usw. haben nicht unter *k'a, me*, sondern unter *k'ano, mono* zu stehen. Dieses nominativische *-o* tritt, wohl erst sekundär, nicht als altes Überbleibsel, zum Teil auch in den andern Kasus auf, und Dirr, bei dem z. B. S. 28 *ek'entu* und *bibotu* unmittelbar nacheinander angeführt werden, hätte durch diese Verschiedenheit zu einer Besprechung der Sache angeregt werden müssen. Die Grundzahlwörter scheinen das *-o-* regelmäßig durchzuführen: *χibotu, üq'otu* usw. (Sch.

§ 67 hat allerdings *χibtu*), ausgenommen etwa die auf einen Vokal ausgehenden: *sat*$_s$*'(t*$_s$*')etu* Ev. Der Zusammenstoß eines solchen *o* mit einem vorhergehenden Vokal wird aber nicht schlechterdings vermieden: so z. B. *biχiotχo* Luk. 7, 28, *šelbak'iotu* Joh. 5, 13, *jakabiotu* Joh. 5, 24 (neben *jakabitu* ebend. 5, 23). Bei den Pronominen kann sogar das *-no* des Nominativs herübergenommen werden, so *k'anotai* D. 32, 22 = *k'atai*, *manotu* Joh. 4, 53 = *matu*. Ganz eigentümlich gestaltet sich die Deklination von *soo, so* ({*sao*) ‚einer', ‚der eine', nämlich: *suntai* usw. Dirr S. 36 erwähnt nur Zusammensetzungen mit *so* (doch gleich S. 37, 3 findet sich ein einfaches *sunta*), führt aber wiederum die attributive Form als Nominativ in die Deklination ein: *tesa* statt *teso* usw. Unmittelbarer Anschluß an den Nominativ zeigt sich auch hier: *tesootin* neben *tesuntin*. Übrigens werden substantivierte Adjektive und Partizipien, wenn der Substantivbegriff bei ihnen sehr hervortritt, wohl auch wie Substantive dekliniert, wenigstens hat Dirr 18, 13 *k'arwanon* (Instr. zu *k'arwano* ‚Alte' 18, 3) und 19, 22 *oχalbalen* (Instr. zu *oχalbal[o]* ‚Jäger', Part. von *oχalbesun*). Im 27. Kap. des Matth. ist *zafbal(o)* ‚Vorstehender' (‚Landpfleger') in sechs Formen substantivisch und nur in zwei adjektivisch dekliniert.

S. 38*) wird zu *t*$_s$*omo q'oš* ‚hinter der Tür' (gleich darauf *t*$_s$*omo q'oštan*; ferner *t*$_s$*ömö-bÿš* ‚vor der Tür' D. 95, 27, *t*$_s$*omo-töγöl* ‚bei der Tür' Mark. 13, 29) angemerkt daß manchmal Postpositionen mit dem Nominativ vorkommen. Das dürfte nur scheinbar sein. Der Genetiv verliert vor dem regierenden Substantiv gewöhnlich das *-i* und fällt so mit dem Dativ zusammen (*it*$_s$*a* ‚seiner' pflegt auch das *-a* zu verlieren, z. B. *it*$_s$ *laχo* D. 33, 11, wodurch es das Aussehen eines Nominativs erhält). So haben wir noch den Dat. *t*$_s$*ömö* D. 95, 31, den Aff. *t*$_s$*ömöχ* Sch. 70, 1, den Instr. *t*$_s$*omon* Joh. 10, 1. 2 (= *t*$_s$*omχon* Matth. 16, 18), den Abl. *t*$_s$*omoχo* Matth. 28, 2. Mark. 16, 3. Joh. 18, 16; es scheint demnach neben dem allein bezeugten Nominativ *t*$_s$*ömöχ* (vielleicht eigentlich eine Pluralform? vgl. *Zeitschr.* xvi, 374) ein *t*$_s$*ömö* zu bestehen oder bestanden zu haben. Ich bemerke nebenbei daß *t*$_s$*omo* sich mit der Bed. ‚Hof' im Term. *t*$_s$*omol* Matth. 26, 58.

Mark. 14, 66. 68. (въ дворцѣ ‚im Schloß‘) D. 8, 26 findet; wir werden dadurch an slaw. (russ.) *дверь* ‚Tür‘, *двор* ‚Hof‘ erinnert. Ganz wie *tₛômôχ* verhält sich *žômôχ* ‚Mund‘: Gen. *ẓomo (tôγôl)* Joh. 19, 29, *zômô (boš)* SCH. 70, 11, Dat. *zômô* SCH. 70, 8. (vor Vokal) 70, 13, Aff. *zômôχ* SCH. 69, 7, Instr. *ẓomon* Luk. 6, 45, Abl. *ẓomoχo* Luk. 4, 22. 11, 54. 22, 71, aber Nom. *zômôχ* (vor *b*) SCH. 70, 11. Auch hier läßt sich an einen ursprünglichen Plural auf *-oχ* denken. Der Name des Mundes ist der Mühle, d. h. den beiden Mahlsteinen gegeben worden (also etwa umgekehrt wie die Backzähne gr. *μύλαι* heißen?) und dieses *žomoχ* (so ERCKERT, *zômôχ* SCH.) erscheint im Genetiv ebenfalls als *ẓomo* Matth. 18, 6. 24, 41. Mark. 9, 42. Trotz allem will ich die Möglichkeit nicht bestreiten daß *-o* für *-oχ* auf einem rein lautlichen Vorgang beruhe.

(Schluß folgt.)

HUGO SCHUCHARDT.

VINCENT A. SMITH, *The early History of India*, from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great, Oxford 1904, Clarendon Press (389 Seiten).

Dies Buch kann nicht freudig genug begrüßt werden. Es füllt eine wirkliche Lücke in glücklichster Weise aus. Was historische und epigraphische, numismatische und archäologische Forschung seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts an wichtigen Resultaten für die Geschichte Indiens zusammengebracht — dieser ganze, weit verstreute, nicht jedermann zugängliche Reichtum von Einzelarbeiten — ist hier in der Hauptsache von einem gründlichen Kenner des Gegenstandes in lichtvollster Weise in einem mäßigen Bande zusammenfassend dargestellt. Das Buch ist sehr praktisch und übersichtlich angelegt und der vorzüglich geschriebene Text wird durch eine ganze Reihe von Karten, von gut gewählten und fein ausgeführten Bildern, durch verschiedene Exkurse und einen Index auf die wünschenswerteste Weise ergänzt und vervollständigt.

Diese alte Geschichte Indiens beginnt mit der Zeit Buddhas, und endet bei der mohammedanischen Eroberung des Landes, schildert also jene zwei Jahrtausende indischer Geschichte, um deren Aufhellung die neuere Forschung sich so große Verdienste erworben hat, — das indische Mittelalter. Auf eine Besprechung der Quellen folgt die Schilderung der Zeit vor Alexander dem Großen, welche man früher als jenseits der Geschichte liegend ansah (cf. p. 1); dann eine eingehende und lebendig geschriebene Darstellung von Alexanders Feldzug, dessen Bedeutung für Indiens Entwicklung übrigens nicht hoch angeschlagen wird. Weiter tritt die Geschichte der Mauryas bedeutsam hervor, vor allem natürlich Candragupta und Açoka. Die Çuṅga-, Kaṇva- und Andhra-Dynastieen, die indogriechischen, indoparthischen, indoskythischen Herrscher werden uns der Reihe nach vorgeführt. Dann folgt der herrliche Aufschwung des nationalindischen Lebens unter den Gupta und König Harsha, vom Beginn des 4. bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts nach Chr., — und endlich werden wir noch in Kürze über die mittelalterlichen Dynastieen des Nordens, des Dekan und des Südens von der Mitte des 7. Jahrh. bis zirka 1200 nach Chr. orientiert.

Über die Zeit vor Buddha wird nichts gesagt, da diese auch jetzt noch keine Geschichtsschreibung zuläßt. Das früher gangbare Urteil von der Geschichtslosigkeit, dem völligen Mangel historischen Sinnes bei den Indern ist neuerdings vielfach angefochten, ja geradezu als ganz unzutreffend bezeichnet worden, von Bühler, Winternitz u. a. Dieser starke Umschlag des Urteils ist angesichts so vieler glänzender Resultate der historischen Forschung sehr begreiflich. Bedenkt man aber, wie mühsam das Geschichtsbild jener Zeit von 600 vor bis 1200 nach Chr. zusammengesetzt und aufgebaut ist, wie viel zu demselben fremdländische Nachrichten — der Griechen, Chinesen u. a. — beigetragen, wie groß noch immer die Lücken unserer Kenntnis bleiben; bedenkt man vor allem, daß jene ältere, mindestens tausendjährige Periode einer großen Kulturentwicklung, von der Zeit des Rigveda bis auf Buddha, auch jetzt noch und wohl für immer jenseits der Geschichte liegt; und vergleicht man damit die

weit zurückreichenden genauen historischen Daten der Ägypter, Babylonier, Elamiter, Assyrer — bei sonst gewiß nicht höher zu wertender Kultur, namentlich was Poesie und Philosophie anbelangt — dann wird man jene ältere Anschauung doch nicht für so ganz und gar verfehlt halten können. Das soll uns aber die Freude nicht verkümmern an dem, was tiefgreifende Arbeit europäischer Forscher für die Geschichte des indischen Mittelalters geleistet hat. In weite Perioden ist durch dieselbe Licht, Ordnung und Zusammenhang hineingebracht worden. Und davon zuerst auch weiteren Kreisen einen meisterhaften Überblick geboten zu haben, wird das schöne Verdienst des Smithschen Buches bleiben.

L. v. Schroeder.

Erklärung.

In Erwiderung auf Herrn Prof. Peisers kurze Bemerkung im letzten Heft der *Orient. Litteraturzeitung* (1904 Dezember), meinen Artikel über ‚Die Kohler-Peisersche Hammurabi-Übersetzung‘ betreffend, sehe ich mich im Interesse der Wahrheit zur folgenden Erklärung genötigt:

Ich nehme dankbar die ein offenes Zugeständnis involvierenden Worte, daß meine Bemerkungen ‚vielfach richtig und beachtenswert sind‘ zur Kenntnis, bekenne mich auch hier gern und dankerfüllt als Schüler Delitzschs, dagegen weise ich höflich, aber mit aller Entschiedenheit die verhüllt ausgedrückte Behauptung zurück, als ob Prof. Müller das Schlußurteil meines Artikels irgendwie beeinflußt hätte. Mir selbst lag jedes persönliche Motiv ganz fern; aus den einzelnen, sachlich begründeten Ausstellungen ergab sich das Endurteil über Peisers Übersetzung von selbst und ich durfte es der Wahrheit gemäß auch nicht verschweigen. Herr Prof. Müller steht demselben ganz fern, vielmehr bewies er seine vollste Objektivität dadurch, daß er in jenem Artikel auch meine polemischen Bemerkungen gegen seine eigene Übersetzung des CH. vollinhaltlich stehen ließ, wiewohl er, wie mir bekannt war, nicht überall zustimmte.

Dr. M. Schorr.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1904 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Ayles, H. H. B., A critical commentary on Genesis II. 4 — III. 25. London, C. J. Clay & Sons, 1904.

Bacha, P. Constantin, Les œuvres arabes de Theodore Aboucara Evêque d'Haran. Édités pour la première fois. Beyrouth 1904.

Bibliotheca Indica: A collection of oriental works published by the Asiatic Society of Bengal. New Series, N° 1049—1057. Calcutta 1903.

Βλαχος, Κοσμας, Η Χερσονησος του Αγιου Ορους Αθω και αι εν αυτη μοναι και οι μοναχοι παλαι τε και νυν. Μελετη ιστορικη και κριτικη. Βολος 1903.

Browne, Edward G., Persian historical texts, vol. II. Muḥammad ʿAwfi's Lubábu 'l-Albáb (Part II). Edited in the original Persian, with preface, indices and variants. London, Luzac & Co. (Leide, C. J. Brill), 1903.

Catalogue, A descriptive, of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. N° 17—18, by Hṛishikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui. Calcutta 1903.

Catalogue, Imperial Library, Part I: Author-Catalogue of printed books in European languages. With a supplementary list of Newspapers. Vol. I. A—L., Vol. II. M—Z. Calcutta 1904.

Census of India, 1901 by H. H. Risley and E. A. Gait. Vol. I. part I. — Report. Vol. I = A. part II. — Tables. Calcutta 1903.

Cimino, Alfonso, Vocabolario Italiano-Tigrai e Tigrai-Italiano. Asmara, Missione Svedese 1904.

Consolo, Federico, „Yehiel Nahmany Sefardi". Un poco più di luce sulle interpretazioni della parola סלה. Firenze, B. Seeber, 1904.

Davar, Manekji Bamanji, The Pahlavī version of Yasna IX. Edited with the collation of Mss., a literal translation into English, explanatory and philological notes and an introduction. Leipzig, Harrassowitz 1904.

Döller, J., Geographische und ethnographische Studien zum III. und IV. Buch der Könige. (Theologische Studien 9.) Wien, Mayer & Co., 1904.

Ghazarian, Mkrtitsch, Armenien unter der arabischen Herrschaft bis zur Entstehung des Bagratidenreiches. Nach arabischen und armenischen Quellen. Marburg. Elwert, 1903.

Grimme, Hubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed. Mit einer Karte und 60 Abbildungen. In „Weltgeschichte in Charakterbildern“. München, Kirchheim, 1904.

Hantes Amsorya. Jahrgang 1904. Wien, Mechitharisten, 1904.

Hertel, Johannes, Über das Tanträkhyäyika, die Kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. viii, 145. Des xxii. Bandes der Abhandlungen der philolog.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. N° v. Leipzig, Teubner, 1904.

Hilgenfeld, Heinrich, Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel. Herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung. Leipzig, Harrassowitz, 1904.

Horae Semiticae, N° iii: Acta Mythologica Apostolorum, transcribed from an Arabic Ms. in the convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from Mss. in the Convent of St. Catherine, on Mount Sinai. With two legends from a Vatican Ms. by Prof. Ignazio Guidi, an appendix of Syriac palimpsest fragments of the acts of Judas Thomas, from Cod. Sin. Syr. 30. by Agnes Smith Lewis. — N° iv: The mythological acts of the Apostles. Translated by A. S. Lewis. London, C. J. Clay & Sons, 1904.

Horovitz, Jakob, Babel und Bibel. Randglossen zu den beiden Vorträgen Friedrich Delitzschs. Frankfurt a/M., Kauffmann, 1904.

Horovitz, Josef, Die Hāšimijjāt des Kumait. Herausgegeben, übersetzt und erläutert. Leiden, E. J. Brill, 1904.

Howardy, G., Clavis cuneorum sive Lexicon signorum Assyriorum linguis Latina, Britannica, Germanica compositum. Pars I: Ideogrammata praecipua. Leipzig, Harrassowitz, 1904.

Izvěstija obščestva archaeologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě. Tom. xx, 1—3. Kazan 1904.

Jacob, Georg, Vorträge türkischer Meddâh's (mimischer Erzählungskünstler). Zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Textprobe und Einleitungen herausgegeben. Berlin, Mayer & Müller, 1904.

Jampel, Sigmund, Die Wiederherstellung Israels unter den Archämeniden. Kritisch-historische Untersuchung mit inschriftlicher Beleuchtung. Separatabdruck aus der „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“. Breslau, Koebner, 1904.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 24. Second half; Vol. 25. First half. New Haven 1903/4.

Journal, The American, of philology, edited by B. L. Gildersleeve. Vol. xxv. 1—2. Baltimore 1904.

Leist, Arthur, Das georgische Volk. Mit zahlreichen Illustrationen. Dresden, Pierson, 1903.

Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Jahrgang 1904. Beyrouth, 1904.

Supplement der „Mitteilungen" der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. HANS HAAS, Geschichte des Christentums in Japan II: Fortschritte des Christentums unter dem Superiorat des P. COSMO DE TORRES. Tokyo 1904.

NÖLDEKE. THEODOR, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg, TRÜBNER, 1904.

Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients von ANTON BAUMSTARK. III. Jahrg. 2. Heft. Rom 1903.

PLANT H., Japanische Konversationsgrammatik mit Lesestücken und Gesprächen (Methode GASPEY—OTTO—SAUER). J. GROOS, Heidelberg 1904.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Science Morali, Storiche e Filologiche. Serie V. Vol. XIII. Roma 1904.

SCHLOEGL, P. N., Canticum Canticorum. Wien, MAYER & Co., 1902.

SIMON, RICHARD, The musical compositions of Somanātha. Critically edited, with a table of notations. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904.

SEIDEL, A., Grammatik der Japanischen Schriftsprache mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis sowie einer Einführung in die japanische Schrift. (HARTLEBENS Bibliothek der Sprachenkunde, 83. Teil.) Wien, HARTLEBEN, 1904.

SÖRENSEN, S., An Index to the names in the Mahabharata. With short explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. ROY'S Translation. Part I. London, WILLIAMS & NORGATE, 1904.

SMITH, VINCENT A., The early history of India from 600 B. C. to the Muhammedan conquest including the invasion of Alexander the Great. Oxford, Clarendon Press, 1904.

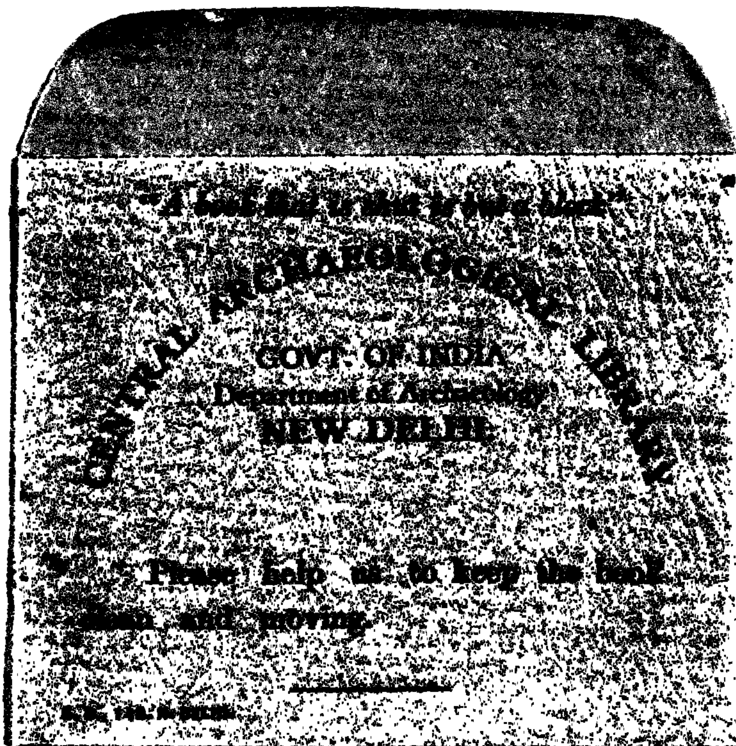
Linguistic Survey of India. Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part II. Specimens of the Bodo, Nāgā, and Kachin Groups. Compiled and edited by G. A. GRIERSON. Vol. V. Indo-Aryan Family. Eastern Group. Part I. Specimens of the Bengali and Assamese Languages. Part II. Specimens of the Bihārī and Oṛiyā Languages. Collected and edited by G. A. GRIERSON. Calcutta 1903.

TAAKS, G., Alttestamentliche Chronologie. Mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen 1904.

Trudy po vostokovědéniju, izdavajemye Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykov. VIII., XVII., XIX., XX. Moskva 1903—1905.

WINCKLER, HUGO, Ex oriente lux. Bd. I. Heft 1. H. WINCKLER, Die Weltanschauung des alten Orients. Leipzig, E. PFEIFFER, 1904.

ZACH, E. v., Lexicographische Beiträge. I., II. Peking 1902/3.


ARCHAEOLOGICAL
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.
Please help us to keep the book clean and moving.